شرح اصطلاحات تصوف

تألیف:
دکتر سید صادق گوهرین

انتشارات زوار
تهران خیابان جمهوری اسلامی تلفن ۳۵۳۳۱۴

شرح اصطلاحات تصوف

تألیف دکتر سیدصادق گوهرین استاد دانشگاه

جلد چهارم

چاپ اول: ۱۳۶۸

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی و چاپ: گلشن

تجلید: صحافی ایران

شرح اصطلاحات تصوّف

تألیف:

دکتر سیّد صادق گوهرین

استاد دانشگاه

انتشارات زوار

جابلقاو جابلسا

بفتح و ضم باء هردو کلمه، اولی نام شهریست بسرحد مشرق و دومی بجانب مغرب که درکتب لغت در وصف آنها آمده است: گویند هزار دروازه دارد و در هر دروازه هـزار کس پاسبانی‌کند. و بعضی گفته‌اند شهریست در عالم مثال. و منزل اول وآخر سالك باشد باعتقاد محققین در سعی وصول بحقیقت. (آنندراج) ـ طول هریك ازین‌شهرها دوازده هزار فرسخ است و در هر فرسخی دروازه‌ایست که هر روزی از هریك ازآنها هفتاد هزارتن خارج وداخل میشوند. (بحارالانوار ج۱٤ ص۷۹ تا ۸۳) ـ در شرح حکمةالاشراق آمده است‌که این دوشهرند از عالم مثال و هور قلیا از عالم افلاك مثالی است. (ص٥٥٦)

«در قصص و تواریخ مذکورست که جابلقا شهریست در غایت بزرگی در مشرق و جابلسا نیز شهریست بغایت بزرگ و عظیم در مغرب در مقابل جابلقا. و ارباب تأویل درین باب سخنان بسیارگفته‌اند و آنچه بر خاطر این فقیر قرارگرفته بی‌تقلید غیری بطریق اشاره دوچیز است: یکی‌آنکه جابلقا عالم مثالیست که در جانب مشرق ارواح واقع است که برزخست میان غیب و شهادت و مشتملست برصورعالم. وجابلسا عالم مثال و عالم برزخست که ارواح بعد از مفارقت نشأت دنیویه درآنجا باشند

و صور جمیع اعمال و اخلاق و افعال حسنه و سیئه کــه در نشأت دنیا کسب کرده‌اند، چنانچه در احادیث و آیات واردست درآنجا باشند و این برزخ درجانب‌مغرب‌اجسام واقعست وخلق شهرجابلقا الطف‌واصفایند زیرا که خلق شهر جابلسا بحسب اعمال واخلاق ردیّه‌که در نشائه دنیویه کسب کرده‌اند بیشتر آنست‌که مصور بصور مظلمه باشند.

و معنی دوم آنکه شهر جابلقا مرتبه الهیّه که مجمع‌البحرین وجوب و امکانست باشد که صور اعیان جمیع اشیاء از مراتب کلیه و جزئیه و لطایف وکثایف و اعمال و افعال و حرکات و سکنات در اوست، ومحیط است بماکان ومایکون، و در مشرقست زیراکه درمرتبه ذاتست و فاصله‌ای بینهما نیست و شمسوس و اقمار و نجوم واسماء وصفات واعیان از مشرق ذات طلوع نموده و تابان گشته‌اند. وشهرجابلسا نشائه انسانیست که مجلای جمیع حقایق اسماء الهیه و حقایق کونیّه است، هرچه از مشرق ذات طلوع کرده در مغرب تعیّن انسانی غروب نموده در صورت او مخفی گشته است. و این دو سواد اعظم‌اند در مقابل یکدیگر و خلق هردو را بحقیقت نهایتی نیست. چون هر عالمی را مشرقی و مغربیست، بلکه هر مرتبه و هرفردی از افــراد موجودات را. (باختصار از شرح گلشن راز ص۱۳٤ ببعد)

حاصل کلام‌آنکه: این دو کلمه بصورت دو شهر مشرقی و مغربی درآثار قدما و صوفیان بسیار آمده است و در باره آن افسانه‌ها گفته‌اند که هریك دوازده هزار دروازه دارد، و بر هر دروازه‌ای دوازده هزار پاسبان مقیم‌اند و خلقی انبوه درآن آمد وشد دارند و مطالبی دیگر نظیر این، که شرح‌آن دراینجا زاید است. صوفیان‌آنرا به‌معانی مختلف تعبیر کرده‌اند: از جمله آنکه این دو شهر منزل اول وآخر سالك است در سلوك، و یا شهرهایی هستند در عالم مثال و هورقلیا، و یا آنکه این دو برزخ بین عالم غیب وشهادتند، واهل جابلسا دربرزخ ظلمانی وکدورت گرفتارند و اهالی جابلقا در برزخ صفا و لطافت بسر میبرند. و یا آنکه

گفته‌اند جابلقا مرتبه الوهیّت است، و جابلسا مرتبه انسانیّت. و یا آنکه گفته‌اند: این دو شهر ازشهرهای عالم مثال‌اندکه شیخ اشراق آنرا عالم هور قلیا نامیده است، و مطالبی دیگر ازین‌قبیل که ذکرآن‌همه درخور حوصله این وجیزه نیست. وجهت اطلاع بیشتر میتواند رک: تعلیقات و حواشی کشف‌الحقایق ص۲۶۹ ببعد و بحارالانوار مجلسی ج۱٤ ص۷۹ تا ۸۳ و حکمت‌الاشراق ص۲٥٤ و حواشی صفحات ۲۳٤ و ۲٤۲ و ۲٥٥ و لئالی‌المصنوعه تألیف سیوطی ج۱ ص٤٥ تا ۶۰ و شعرا نیز در آثار خود ازین دو شهر نام برده‌اند که در لغت‌نامه ذیل این دوکلمه بآن اشاره شده است.

جام

در لغت بمعنی پیاله‌ای از سیم وآبگینه و شیشه‌های الوان و غیره آمده است. و در اصطلاح، نزد صوفیه احوال را گویند. (اصطلاحات عراقی ص۶۱ و کشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۱٥٥٥) ــ و نیز مجلای تجلیّات الهیّه و مظاهر انوار نامتناهی را گویند، اعم از آنکه در مقام طور سِرّی باشد یا طور روحی، یا طور خفی. (مرآةالعشاق) ــدر **مثنوی** هم بمعنی احوال متضادی که در طی طریقت بسالك روی نماید خاصه احوالی که با درد و عجز و انکسار توام است و نتیجه آن گشایش‌های باطنی و معرفت الهی است آمده است.

ای‌بسا سگ‌پوست‌کورا نام‌نیست — لیك اندرپرده بی‌آن‌جام نیست
جان‌بده از بهر این جام ای‌پسر — بی‌جهاد و صبر کی باشد ظفر
دفتر۳ نی ص۱٤ س۲۱۰ — دفتر۳ علا ص۱۹۸ س۱۰

چون‌سخن‌دروصف‌این‌حالت‌رسید — هم قلم بشکست وهم کاغذ درید
گرحجابستت‌برون‌رو زاحتجاب — تا ببینی پادشاهی عجـاب

گرچه بشکستند جامت قوم‌مست
زانکه‌مست‌از‌تو بود‌عذریش‌هست
ای شهنشه مست تخصیص تو دان
عفو کن ازمست خود ای‌عفومند
لذت تخصیص تو وقت خطاب
آن‌کند‌که ناید ازصد خم شراب
چونکه مستم کرده‌ای حدّم مزن
شرع مستان را نبیند حد زدن
چون شوم هشیار آنگاهم بزن
که نخواهم گشت خود هشیارمن
هر که‌از‌جام‌تو‌خورد ای‌ذوالمنن
تاابد رست ازهش وازحد زدن
دفتر۵ نی ص۲٦۷ س۴۱۹۵
ج۵ علا ص۵٤۸ س۵

ر ـ ك: جام می

جام جهان‌نما

در لغت بمعنی جامیست که همه عالم درآن نموده میشد، وجامی که احوال خیر و شر عالم ازآن معلوم میشد (لغت‌نامه) آمده است. و در اصطلاح صوفیان ، «انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند، و جام جهان‌نما و آئینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند». (انسان‌کامل نسفی ص۵) ـ سالك چون بمرتبه عشق رسد و بآتش عشق پاك سوخته شود، ویرا با اهل جبروت مناسبت پیدا آید.چون بمرتبه عشق رسید آیینه دل وی چنان پاك وصافی و ساده و بی‌نقش شود که جام جهان‌نمای و آینیه گیتی‌نمای گردد، تا هرچیز که در دریای جبروت روانه شود تا بساحل وجود آید، پیش از آنکه بساحل وجود رسد، عکس آن بر دل سالك پیدا آید. (همان‌کتاب ص۱۷۳)

وجود یکی بیش نیست، و این یك وجود ظاهری دارد و باطنی دارد، باطن این وجود یك نورست و این نورست کـه جان عالمست، نوریست نامحدود و نامتناهی و بحریست بی‌پایان و بیکران این نور میخواست‌که جمال خود را ببیند و صفات و اسامی خودرا مشاهده‌کند.

تجلی کرد و بصفت فعل ملتبس شد، و از باطن بظاهر و از غیب بشهادت و از وحدت بکثرت آمد و جمال خود را بدید. ای درویش اگرچه هر فردی از افراد آیینه این نورند، اما جام جهان‌نمای و آیینه گیتی‌نمای آدمیست، تمام موجودات اجزای آدمی‌اند، جمله اجزاء عالم در کـار بودند، و در ترقی و عروج بودند تا بآخر آدمی پیدا آمد، پس آدمی کعبه موجودات باشد و مسجود ملائکه باشد، و موجودات سجده آدمیان از برای آن میکنند که انسان کامل در میان آدمیانست. پس‌جمله‌آدمیان طفیل انسان کامل‌اند. ایدرویش مراد ما از آدم انسان کامل است یعنی اینکه می‌گوییم که آدم جام جهان‌نماست و آیینه گیتی‌نماست، مراد ما انسان کامل است. در موجودات بزرگوارتر وداناتر ازانسان‌کامل چیزی دیگر نیست. (همان‌کتاب باختصار از ص۲٤۹ تا ۲۵۱)

مختصر کلام‌آنکه: بنظر صوفیان هستی جام جهان‌نماست و سالك میتواند با طی عقبات سلوك دیده‌ای بدست آورد که در هر ذره خاك این جام جهان‌نمای را مشاهده کند.

رودیده بدست‌آر که هرذره‌خاك جامیست‌جهان‌نمای‌چون‌درنگری
(انسان‌کامل نسفی ص۲٤)

مفردات هستی درعالم‌ترکیب میتوانند مستعد ترقی شوند وعروج کنند تا جام جهان‌نمای و آیینه گیتی‌نمای شوند. آدمی که خلاصه این موجوداتست، در عالم ترکیب، پس از رسیدن بکمال، و سلوك درطریقت، و گردن نهادن به تربیت اهل حقیقت، میتواند چنان کامل شود کـه حقایق عالم بر او مکشوف گردد و لایق نام انسان کامل شود تا در واقع و نفس‌الامر آیینه‌گیتی و جام جهان‌نمای گردد. صوفیان در آثار خود این اصطلاح را بصورت‌های گوناگون، جام جان، جام جم، جام قدم، جام گیتی‌نمای، جام‌گیتی‌نمای بقاء وغیره آورده‌اند. ر.ك: **انسان‌کامل.**

جام می

در اصطلاح دل شیخ است که پر از باده معرفت است. (فرهنگ مصطلاحات عرفا ص۱۳۱) ـ در مثنوی بمعنی وجود شیخ و مرشد راه دان آمده است که به ارشاد سالکان و دستگیری طالبان مأمورست که از همه کدورت‌ها صافیست.

جام‌می هستی شیخ‌است ای‌فلیو　　کاندرو اندر نگنجد بول دیو
پر و مالامال از نور حقست　　جام تن بشکست نور مطلقست
دفتر۲ نی ص۴۳۸ س۳٤۰۸　　ج۲ علا ص۱۸۱ س٦

جامه شوئی صوفیان

در مثنوی بمعنی منور شدن دیده دل سالك است بنور بصیرت، و آشنا شدن اوست بحقایق و شناختن کاملان که سالك را پس از رهایی از حواس ظاهره و دست شستن او از ماسوی‌الله دست دهد، تا حجبی که مانع روشن شدن دیده باطنی اوست ازمقابل دیدگان او برداشته شود و بحقایق آنطورکه هست آشنا گردد. (نی ج۸ ص۱۸۲)

چنبره دید جهان ادراك تست　　پرده پاکان حس ناپاك تست
مدتی حس را بشو زآب عیان　　این‌چنین‌دان جامه‌شویی‌صوفیان
چون شدی تو پاك پرده برکند　　جان پاکان خویش برتو میزند
دفتر ٤ نی ص٤۱۹ س۲۳۸٤　　ج٤ علا ص۳۸٦ س۲۷

جام هو

بکسر میم، در مثنوی بمعنی وجود حقیقی و وجود حقیقی سرمد و جاوید آمده است. (نی ج۷ ص۲۰۱) ـ عنایت و الطاف سرمست کننده الهی و مواهب او که علت همه گشایش‌ها و کلید کلیّه فتوح در سلوك است و سالك بدون برخورداری از آن عنایات و الطاف نمیتواند راه بی‌زنهار طریقت را طی کند.

علم کان نبود زهو بی واسطه آن نیاید همچو رنگ ما شطه
لیك چون این‌بار را نیکوکشی باربرگیرند و بخشندت خوشی
هین مکش بهرهوا این‌بار علم تا شوی راکب‌تو بررهوار علم
تاکه بر رهوار علم آیی سوار بعد ازآن افتد ترا از دوش بار
از هواها کی رهی بی جام هو ای زهو قانع شده با نام هو
دفتر۱ نی ص۲۱۲ س۳۴۴۹ ج۱ علا ص۹۰ س۱۷

جـان

اعیان ثابته و حقیقت کونیّه را گویند که از تجلی علمی ظاهر شده باشد درعالم واحدیت وجبروت. (مرآةالعشاق) ـ خواجه ابوعبدالله انصاری آنرا بر صوفی اطلاق کرده است: سبحان‌الله! شگفت‌تر ازین‌که دید در جهان، نیست در هست نهان، شخص در پیرهن روان گم است جان درآن‌که زنده بآنست جاودان. آن‌جان که زنده بآنست او آن، زبان چون عبارت‌کند از چیزی‌که آن ناید در زبان. (امالی پیر هرات ص ۴۲۰) ـ شیخ‌الاسلام گفت: در ورق صوفیان دل نیست در ورق صوفیان سخن از جانست آن نه جانست. جان هم نیست اما درطریق رشك بهانه

برجانست (همان‌کتاب ص۲۲٦) رـك: روح

جان‌شو وازراه‌جان‌جان‌راشناس   یار بینش شو نه فرزند قیاس

دفتر۳ نی ص۱۸۲ س۳۱۹۲   ج۳ علا ص۲۷۷ س۱۵

جان افزا

آنچه مدد حیات بود مانند آب حیات وامثال‌آن. (شرفنامه بنقل از لغت‌نامه) ـ نزد صوفیه بقا را گویندکه سالك ازآن صفت باقی ابدی گردد و فنا را بدو راه نبود. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۱۵۵۵) ـ صفت بقا را گویند که از بقای جمال وجه باقی سالك را بعد از فناء رسوم بشری دست دهدو او بآن صفت باقی ابدی و موجود سرمدی‌گردد و فنا دیگر باو راه نیابد. (مرآة‌العشاق) ـ صفت باقی ابدی را گویند که فنا را راه بدو نبود. (اصطلاحات عراقی ص۵۸)

جان اول

درمثنوی بمعنی روح حیوانی‌که در ولادت اولی بجسم‌درمیآید. وکنایت است از صفات که حیات و علم و سمع و بصر و غیرها باشد و جان حیوانی که مظهر صفاتست. (اکبری دفتر٦ ص۱۲) ـ روح بدون معرفت. (ج۸ نی ص۳۱٤) ـ جانی‌که مدرك است ولی معرفت الله و شناخت حقیقت او را حاصل نمیشود.

جان اول مظهر درگاه شد   جان جان خود مظهر الله شد

دفتر۵ نی ص۲۷۹ س۱۵۲   ج۵ علا ص۵۵٤ س۱۰

جانان

در لغت بمعنی معشوق و محبوبست (لغت‌نامه) و در اصطلاح صوفیان صفت قیّومی را گویند که قیام جمله موجودات بدوست ، که اگر آن دقیقه پیوسته موجودات را نبودی هیچ‌چیز وجود و بقا نیافتی. (اصطلاحات عراقی ص۵۸ و کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۱۵۵۵)

جان جان

بکسر نون اول، در لغت کنایه از ذات حق تعالی و روح اعظم است. (برهان) و دراصطلاح وحدت‌حقیقی‌را گویند که بحقیقة‌الحقایق هم تعبیر میکنند. (مرآة‌العشاق) و در مثنوی گاهی بمعنی روح انسانی که در ولادت ثانیه ظهور نماید وآنرا جان جان ازآن جهت گویندکه روح حیوانی زنده بآنست. (اکبری دفتر۶ ص۱۲) وگاهی بمعنی جان اولیاء الله و مردان کامل و انبیا آمده است‌که دارای نیرو و قدرت الهی‌اند .

نان‌چودرسفره‌ست‌باشدآن جماد   در تن مردم شود او روح شاد
قوت‌جانست این ای‌راست‌خوان   تا چه باشد قوت آن جان جان
دفتر۱ نی ص۹۰ س۱۴۷۴   ج۱ علا ص۳۹ س۲۱

جان اول مظهر درگـاه شد   جان جان خود مظهر الله شد
دفتر۵ نی ص۲۷۹ س۱۵۲   ج۵ علا ص۵۵ س۱۰

زور جان کوهکن شق حجر   زور جان جان درآن شق‌القمر
دفتر۱ نی ص۹۱ س ۱۴۷۷   ج۱ علا ص۳۹ س۲۲

آنچنانکه پرتو جان برتن‌است پرتو ابدال بر جـان منست
جان‌جان‌چون‌واکشدپارا زجان جان‌چنان‌گردد که‌بی‌جان‌تن‌بدان
دفتر۱ نی ص۲۰۱ س۲۳۷۳ ج۱ علا ص۸۲ س۱۵

جان جان جان

بکسر نون اول و دوم، در مثنوی بمعنی روح ابدی که منزلش دل مردان کامل است آمده است. (نی ج۸ ص۱۹۹) ـ روح مردان کامل و اولیاء الله که بزعم صوفیان درسیر عروجی بحدکامل رسیده و بدرجه معیّت و اتحاد نایل آمده و بمقام فناء از خود و بقاء بالله رسیده‌اند.

جان جان جان بود شرق فوآد مه جمادست وبود شرقش جماد
قشروعکس‌آن‌بود خورشید روز شرق خورشیدی که‌شدباطن‌فروز
دفتر۴ نی ص۴۵۸ س۳۰۵۷ ج۴ علا ص۴۰۵ س۱۱

جـاه

در لغت بمعنی مقام و مکان و منزلت است (لغت‌نامه) ـ در اصطلاح صوفیان از صفات ذمیمه نفس یکی هم دعوی ریاست و بزرگی است، پیوسته خواهد خلق در اوامر و نواهی اورا طاعت دارند و صحبت او را بر همه اختیارکنند، واز وی خائف و ترسان باشند، و در جمیع احوال و اهوال تمسك به‌اذیال رحمت او نمایند، چنانکه حق سبحانه و تعالی بندگان خود را مطالبت مینماید. و این دعوی الهیّت و منازعت ربوبیت است و ایـن صفت از او برنخیزد الا بتجلی صفات الهی. (نفایس‌الفنون ج۲ ص۴۸)

سالك چون بمقام وحدت رسد، اول بیابان الحادش پیش آید و چون ببرکت صحبت دانا از بیابان الحاد بگذرد، بیابان اباحتش پیش‌آید، و ببرکت صحبت دانا از بیابان اباحت هم بگذرد و خلاص یابد. چون چون بسلامت ازین دو بیابان گذشت ، یك بیابان خونخوار دیگرش پیش آید وآن دوستی شیخی و پیشوائیست، و دوستی شیخی و پیشوایی حجابی عظیم است. چون از بیابان الحاد گذشت و بتقویٰ آراسته شد معجب شود و خودبین گردد و هیچکس را بالای خود نبیند و نتواند دید. خواهد که جمله اهل عالم سخن وی شنوند و مرید وی باشند.

چون ارادت‌پیشوایی در دل‌وی مستحکم‌شود، هرچندبرآید زیادت گردد، و بریاضات و مجاهدت سخت مشغول شود، و هیچ نکته ازآداب طریقت و شریعت فرو نگذارد، و این همه از جهت دوستی پیشوایی‌کند، تا مردم ویرا دوست‌گیرند و مرید وی شوند، تا بجایی‌که خیال پیغمبری درخاطرش‌افتد و بشخی‌نیز راضی‌نگردد. و این‌هم بیابان خونخوارست. وسالکان مدتهای مدید درین بلا بمانند، وهمه‌روز اندرون ایشان با این خاطر پنجه انداخته باشد. خاطرش گوید «بگوی‌که من پیغمبرم» وعقل گوید: «نگوی‌که نباید که قبول نکنند و خلل‌ها پیدا آید» بعضی دانا بوند اظهار این خاطر نکنند و بتکلیف این خاطر نفی میکنند. و ازین بیماری صحت یابند. و بعضی ضعیف‌حال باشند و نادان بوند و نتوانند که این خاطر نفی‌کنند. باید که با یاران‌مشفق و دوستان موافق‌که درین بیماری بوده باشند بگویند وبا کسانی‌که ازاین بیماری صحت یافته‌اند مشورت کند تا ایشان بروی روشن گردانند که این خاطر پیشوایی که آمده است نفسانیست و این خاطر از دوستی جاه پیدا میآید تا نفی این خاطرکند و ترك پیشوایی‌کند و باقی‌عمررا بسلامت‌بگذراند. (باختصار از انسان کامل نسفی ص۴۵۱ ببعد)

بدانکه شهرت و انگشت‌نمای خلق شدن و تعظیم داشتن‌خلق هر کسیرا زیادتر از آنست که شرح توان داد وکمترین چیزی‌که از این

صورت تولد کند عُجب است که سبب لعن وطرد ابلیس آن بود. پس سالك باید که نظر ازخلق بردارد و به‌تعظیم وتعریف ایشان ننگرد، بلکه از ایشان بگریزد و بزاویه خمول جای‌گیردکه «اَلشُّهرَة آفَةٌ وَالخَمُول راحَةٌ» (لب‌لباب ص۲٦٦).

خلاصه‌آنکه: جاه‌طلبی در نظر صوفیان مهلك‌ترین صفت مذمومـه نفس‌است‌وپیوسته مریدان وسالکان طریقت‌را ازآن برحذر میدارند واز قول پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آورده‌اند که «آخَرَ ماخَرَجَ مِن رُئُوسِ الصِدّیقین حُبُّ‌الجاه» و از ائمه معصومین و مشایخ خود اقوال بسیار در ذم این خصلت ناپسند ذکر کرده‌اند که نقل آن همه رساله‌ای علیحده خواهد شد (رــك اصول کافی ج۲ ص۲ ص۲۹۷ طبقات‌الصوفیه وتذکرة الاولیاء ذیل اقوال مشایخ).

صوفیان عوامل نفس و شهواتی را که راه سالك را درطی سلوك میزنند به مار تشبیه کرده‌اند و حسن شهرت و حب جاه را باژدها، و ترك آنرا آخرین مرحله ریاضات و مجاهدات میپندارند. وگویند سالك پس از مجاهدات و ریاضات بسیار شاق، وطی منازل و قطع مراحل سلوك و سرکوب‌کردن همه عوامل نفس درآخرین یا نهمین منزل سلوك ممکن است گرفتار الحاد شود و نادانسته ویا متعمداً بکفرگراید وچون به‌همت پیر و مراد خود ازین مرحله جان بسلامت برد، تازه ممکن است گرفتار «اباحت» و پشت‌پا زدن بوظایف شرعی و نفی اوامر ونواهی الهی‌گردد. و این بیابان خونخوار و مهلك را هم اگر بعنایت حق‌تعالی و صحبت دانا و برکت تربیت مردی کامل درنوردد، در آخرین و واپسین مرحله گرفتار مهلکه‌ای عظیم‌تر و بیابانی هولناك‌تر می‌شود که آن «حب‌جاه» و ریاست‌طلبی است.

درین مرحله سالك بعلت گذراندن احوال و مقامات طریقت که با انواع و اقسام ریاضات و مجاهدات توام بوده است، بسیاری از حجب از پیش چشمش برداشته میشود و با حقایقی‌که همه همت صوفی صرف رسیدن

بآن شده است آشنـــا میگردد، خواه و ناخواه این وسوسه در دلش پیدا میشود که دیگرانی را که با این مسائل آشنا نیستند راهنمایی کند تا از کاستی و نقص بشریت برهند و بمقام عالی کمال مثل خودش نایل‌آیند. از اینجا بفکر دعوت و شیخی و پیشوایی و مرشدی میافتد، و چه بسا که بعلت نرسیدن به‌کاملی‌که اورا از این مهلکه برهاند بدعوت و دستگیری خلق هم بپردازد، و این بزرگترین مهلکه‌ایست که ممکن است راه سالك را برای رسیدن به مرحله نهایی سد کند. و ای‌بسا که ازاین مرحله نیز پا فراتر نهد، و بعلت الهامات وگشایش‌ها وفتوحات‌باطنی‌که درنهمین منزل سلوك باو دست میدهد خود را پیغمبر انگارد واز ترس خلق افشا نکند، و یا بحدی‌گرفتار وسوسه وخاطرات شیطانی شود که اظهار نبوت کند و خلقی را بگمراهی ابدی کشاند. از نظر صوفیان کامل رفع این وساوس هولناك وقتی ممکن است‌که بداناییی کامل که از او بکامل بالغ آزاد تعبیر میکنند متوسل شود، تا اوکه خود این مراحل را گذرانده است، با عنایات الهی و صرف وقت و بذل همت عالی خود بتواند وی را ازین ورطه هولناك نجات بخشد. ر.ك: حب جاه

در مثنوی هم جاه‌طلبی و ریاست‌جویی مهمترین و سخت‌ترین سد و مانع و محکمترین بندیست در طریقت کـه مردان خدا با آن روبرو میشوند. سرچشمه این مرض نفسانی خودبینی و عجب است که درآخر کار به ریاست‌طلبی و دعوت و شیخی، وسرانجام دم از الوهیت‌زدن میانجامند. حب جاه درمقابل سایر امراض نفسانی اژدهائیست مردم‌ربا که نتیجه‌اش هلاکت مسلّم سالك است. و سالك باید از همان اوان سلوك باین‌نکته آشنا شود که سروری در واقع و نفس‌الامر جز اسارت چیز دیگری نیست، و حقاً آنان که دم از پیشوایی و سروری میزنند جز اسیران بیچاره‌ای بیش نیستند که در دام و بند دم و افسون دیگران گرفتارند، و بر سالك است که همیشه و در همه حال بکوشد، تا خود را ازاین اسارت آزادی‌نما با ریاضات و مجاهدات و راهنمائیهای مرشدان برهاند.

بد گهر را علم و فن آموختن . دادن تیغی بدست راه زن
تیغ دادن در کف زنگی مست به که آید علم ناکس را بدست
علم ومال و منصب‌وجاه وقران فتنه آمد در کف بدگوهـران
آنچه منصب میکند با جاهلان ازفضیحت کی‌کند صد ارسلان
عیب‌او مخفیست‌چون‌آلت‌بیافت مارش‌ازسوراخ برصحرا شتافت
جمله‌صحرا مار وگژدم پرشود چونکه جاهل‌شاه‌حکم مر شود
مال‌ومنصب ناکسی‌کارد بدست طالب رسوایی‌خویش‌او شدست
حکم چون دردست گمراهی‌فتاد جاه پندارید در چاهی فتاد
ره نمی‌دانـد قلاووزی کند جان زشت او جهان‌سوزی کند
دفتر ٤ نی ص٣٦٢ س١٤٣٦ ج٤ علا ص٣٦١ س٢٣

حرص‌بط‌یکتاست‌این‌پنجاه‌تاست حرص‌شهوت‌مارومنصب‌اژدهاست
حرص‌بط ازشهوت‌حلقست‌وفرج در ریاست بیست‌چندانست درج
از الوهیت زنـد در جاه لاف طامع شرکت کجا باشد معاف
زلت آدم ز اشکم بـود و باه وان ابلیس از تکبر بود و جاه
لاجرم او زود استغفار کرد وان لعین ازتوبه استکبار کرد
بیخ و شاخ این ریاست را اگر باز گویم دفتری باید دگـر
آن شنیدستی که الملك عقیم قطع‌خویشی‌کرد ملکت جو زییم
که عقیمست و ورا فرزند نیست همچوآتش باکسش پیوند نیست
هرچه یابد او بسوزد بر درد چون نیابد هیچ خودرا میخورد
هیچ شو واره تو از دندان او رحم کم جو از دل سندان او
چونکه گشتی‌هیچ‌ازسندان‌مترس هرصباح ازفقرمطلق گیر درس
دفتر٥ نی ص٣٤ س٥١٧ ج٥ علاص٤٤٢ س١١

مر اسیران را لقب کردند شاه عکس چون کافور نام آن سیاه
بر اسیر شهوت و خشم و امل بر نوشته میـر یا صدر اجل
آن اسیران اجل را عام داد نام امیران اجل انـدر بلاد
صدر خوانندش‌که در صف نعال جان‌او پست‌است یعنی جاه ومال

دفتر٤ نی ص٤٦٣ س٣١٢٣ ج٤ علا ص٤٠٧ س٧

این جاه‌طلبی را که مرضیست هولناك، مدح ونیك آمد گویی‌خلق و عشوه‌های آنان بیشتر دامن میزند، و آدمی تا گرفتارآمیزش با خلق بداندیش و خوش‌آمدگویی آنان و مدح ثنائشان است نمیتواند این بند را بگسلد. سالك باید بکوشد تا با کناره‌گیری از مجامع فاسد واحتراز از خلق عشوه‌گر مفسده‌جو وخو ش‌آیندگو و عزلت گرینی، خود را از این مهلکه برهاند تا ازاین بیابان مخوف و بی‌زنهار نفسانی جـان بسلامت برد.

تن‌قفص‌شکل‌است‌زان‌شدخارجان — در فریب داخلان و خارجان
اینش‌گوید من شوم همراز تـو — وآنش گوید نی منم انباز تو
اینش‌گویدنیست‌چون‌تودروجود — درجمال‌وفضل ودراحسان‌وجود
آنش گوید هردوعالم آن تست — جمله جانهامان طفیل جان تست
او چوبیندخلق‌را سرمست‌خویش — از تکبر میرود از دست خویش

دفتر۱ نی ص۱۱۲ س۱۸٤۹ ج۱ علا ص٤۹ س۱

آدمی خوارند جملـه مردمان — از سلامعلیك‌شان کم جو امان
خانهٔ دیوست دلهـای همه — کم پذیر از دیـو مردم دمدمه
عشوه‌های یار بدمنیوش هین — دام بین ایمن مرو تو بر زمین
دم دهد گوید ترا ای‌جان‌دوست — تا چوقصابی‌کشد ازدوست‌پوست
دم دهد تا پوستت بیرون کشد — وای‌او کز دشمنان افسون‌کشد
سر نهد بر پای تو قصاب‌وار — دم‌دهد تا خونت ریزد زار زار
در زمین مردمان خانه مکن — کار خود کن کار بیگانه مکن

دفتر۲ نی ص۲٦۱ س۲۵۱ ج۲ علا ص۱۱۱ س٤

تا سالك گرفتار خودنمائیست وترك من و ما نگفته است دچار این حب جاه و عوارض آنست. چاره رهایی ازین‌بندکه جز بهدر رفتن عمر عزیز و از دست دادن کمال انسانی نتیجه‌ای ندارد، فرار از اشتهار وترك آن و پناه بردن بالطاف بی‌پایان حق است. پس برای نجات ازین حالت

بنیان‌سوز باید از مدح و ستایش خلق گریخت و بحق و الطاف او پناهید و بر جفاهای خلق و بدگویی آنان خوی گرفت، چه جفای خلق و صبر کردن بر آن خود مانع بزرگ پیدا شدن حب جاه و برتری جوئیست.

دانه باشی مرغکانت برچینند   غنچه باشی کودکانت برکنند
دانه پنهان کن بکلی دام شو   غنچه پنهان کن بکلی دام شو
هر که داد او حسن خود را درمزاد   صد خیال بد سوی او رو نهاد
حیله‌ها و خشم‌ها و رشك‌ها   برسرش ریزد چو آب از مشك‌ها
دشمنان او را ز غیرت میدرند   دوستان هم روزگارش می‌برند
در پناه لطف حق باید گریخت   کو هزاران لطف برارواح ریخت
تا پناهی یابی آنکه چون پناه   آب و آتش مرترا گردد سپاه
دفتر۱ نی ص۱۱۱ س۱۸۳۳   ج۱ علا ص۴۸ س۱۳

چونکه درقرآن حق بگریختی   با روان انبیا آمیختی
ور بخوانی و نه‌ای قرآن پذیر   انبیا و اولیا را دیده گیر
ور پذیرایی چوبرخوانی قصص   مرغ جانت تنگ آید در قفص
ما بدین رستیم زین تنگین قفص   جز که این ره نیست چاره این قفص
خویش‌را رنجور سازی زار زار   تا ترا بیرون کنند از اشتهار
که اشتهار خلق بند محکمست   در ره این از بندآهن کی کمست
دفتر۱ نی ص۹۵ س۱۵۳۷   ج۱ علا ص۴۱ س۱۵

این جفای خلق با تو در جهان   گر بدانی گنج زر آمد نهان
خلق را با تو چنین بدخو کنند   تا ترا ناچار رو آن سو کنند
این یقین‌دان که درآخر جمله‌شان   خصم گردند و عدو و سرکشان
بشنو از عقل خود ای انباردار   گندم خودرا بارض‌الله سپار
تا شود ایمن ز دزد و از شپش   دیو را با دیوچه زودتر بکش
دفتر۵ نی ص۹۸ س۱۵۲۱   ج۵ علا ص۴۷۰ س۲۱

جبر

بفتح اول، درلغت بمعنی شکسته‌بستن (منتهی‌الارب) واستخوان شکسته را بستن و اصلاح کردن (اقرب‌الموارد) آمده است. ودراصطلاح اسناد فعل بنده است بخدای تعالی. (تعریفات ص۶۵) دراصطلاح اهل کلام بمعنی اسناد فعل بنده است به حق سبحانه وتعالی وآن خلاف قَدَرست که اسناد فعل بنده بخودش باشد نه بخدای تعالی. پس جبر افراط در تفویض امرست بخدای تعالی بصورتیکه بنده درحکم جماد درآید که نه اراده‌ای اوراست ونه اختیاری. و قَدَر افراط از جانب دیگریست‌بصورتی که بنده خالق افعال خود شود بالاستقلال و این هردو در نزد اهل حق و سنت و جماعت باطل است و حقیقت امر حد وسط این افراط و تفریط است که آنرا کسب نامند. ونزد صوفیه جبروت است. (کشاف‌اصطلاحات الفنون ص۱۹۹)

صوفیان گویند: «معنی جبّار دوگونه گفته‌اند: یکی صفتی فرو-شکننده و قهرکننده بود، چندان‌که کسی خلق را قهرکند وگردن فرو شکند مر اورا جبّار خوانند ولکن همه جباران اندر جبـاری مذموم و نکوهیده باشند، اما خدای تعالی هرچه‌کند اندر ملك خویش کند واز وی برتر آمر نیست‌که امر اورا خلاف‌کند وی اندرجباری محمود باشد. وگروهی گفته‌اند جبّار آن باشدکه هر تدبیری که وی‌کند کس تدبیر ویرا نتواند شکافتن واین صفت خدای تعالی و تقدس است، که کس‌عزیز کرده اورا نتواند خوارکردن و خوارکرده او را نتواند عزیزکردن. و گروهی گفته‌اند: جبّار آن باشد که شکسته را باز بندد کسی‌که دست‌های شکسته را بندد وی را جبار خوانند، وچون خدای‌تعالی جبّارست‌که همه عیب‌ها وی بصلاح تواند آوردن، و همه شکستگی‌ها وی تواند درست کردن، و همه درویشان را وی توانگر تواندکردن، و همه ذلیلان را وی

تواند عزیز کردن. خدای‌تعالی موصوفست بصفات خویش، اگر خلق او را وصف‌کنند یا نکنند. او مسمّاست باسمای خویش، هرچند خلق او را تسمیت کنند یا نکنند. واین مسئله مختلف است میان ما و معتزله نزدیك ما خدای تعالی موصوفست بصفات خود، نزدیك معتزله خدای تعالی را صفات نیست». (شرح تعرف ج۱ ص۱۲۰)

«اجتماع است مراهل سنت و جماعت را که خلق دمی نزنند، وچشم بر چشمی ننهند و یك جنبیدن نجنبند. مگر به‌قوتی که خدای تعالی پدید آورد اندر ایشان. پس نزدیك اهل‌سنت وجماعت استطاعت مع‌الفعل است، معنی این سخن آنست که استطاعت بنده اندام وی نیست ولکن قوتیست که خدای‌تعالی اندر اندام آفریند درآن‌وقتی‌که بنده فعلی‌کند. خدای تعالی برابر کارکردن اندر وی قوت همی‌آفریند، قوت بآغاز کار پدید آید و با تمام گشتن کار سپری گردد. این بیان مذهب ماست‌که یادکردیم. (شرح تعرف ج۱ ص۱۹۶)

«ما گفتیم ما مختاریم نه آنست که خدای تعالی بما مفوّض کرده است تا هرچه خواهیم‌کنیم، ازبهرآنکه هرچه به‌بنده مفوّض باشد خواهد کند و خواهد نکند، به فعل مثاب نباشد و بترك معـاقب نباشد. ولکن مختاری بندگان آنست‌که مجبور نداند چون درختی‌که اورا باد به‌جنباند یا سنگی‌که ازکوره فرو افتد، ولکن مختارند بدان معنی‌که امر کرده است و نهی‌کرده است تا امر بروی واجب آمد ونهی همچنین. باز وقت فعل چون بنده خواهد که ازین دو کار یکی بکند آن خواست انکار و اختیار وی اندر سرّ وی خدای تعالی آفریند، همچنانکه باندام‌ظاهر کاری کند آن حرکات آن فعل اندر وی خدای آفریند. جمله مذهب ما این است که بنده کاسب است اقوال را بزبان وافعال را بجوارح، و فکرت و تصوّر را بقلب و این همه را خالق خدایست تعالی و تقدس. حسن بن علی رضی‌الله‌عنهما گفت خدای را عزوجل باکراه طاعت ندارند، از بهر آنکه برطاعت کسی اکراه‌کند که او را بدان حاجت باشد. (همان‌کتاب

ج۱ ص۲۰٤) و سهل‌بن عبدالله گفت: خدای تعالی نیکان را قوّت بر طاعت نه به جبر داد ولکن قوت به یقین داد. و یکی از بزرگان گفته است: هر که بقَدَر ایمان نیاورد، کافرست و هر که معاصی بخدای تعالی حوالت کند فاجرست. وگروهی مر جبر را محال داشتند وگفتند: جبر نباشد مگر میان دو ممتنع، یکی فرماینده و یکی ناکننده، نافرماینده مر او را جبرکند برآن. و معنی جبر آن باشد که یکی چیزی خواهد و دیگری جزآن خواهد، این مرآنرا، یاآن مر این‌را بقهر به‌مرادخویش آرد. و این معنی صورت نگیرد میان بنده و خدای تعالی». (ص۲۰۵)

جبری گوید: مرا فعل نیست و عارف نیز چون گوید مرا فعل نیست بظاهر مثلین آمدند، ولکن اندر زیر این سرّیست پنهان، وآن آنست که جبریان فعل نه‌بینند و عارفان مفعول نه‌بینند. جبری گوید مرا فعل نیست و عارف گوید مرا مفعول نیست، فعل نادیدن کاهلی است و مفعول نادیدن جوانمردی. چون جبری گفت: مرا فعل نیست امر ونهی تباه‌کرد، و وعد و وعید تباه‌کرد، و مر خدای تعالی را بامر ونهی فعل مخطی‌کرد، و مر خویشتن را بکردن و ناکردن معذور کرد و بندگی را از میانه برداشت و شریعت را تباه‌کرد. باز عارف چنین نگفت، ولکن گفت: مرا فعل نیست و خداوند عزوجل را بر من امرست و نهی است، و ویرا با امر ونهی حکم است و برطاعت و عدست، و شریعت حقست و مرا از موافقت بُد نیست وخلاف‌کردن روی نیست، وبنده را از بندگی‌کردن چاره نیست. (شرح تعرف ج۱ ص۲۰۲)

امام محمد غزالی در کیمیای سعادت ذیل عنوان «آدمی در نفس اختیار خویش مضطر است» (ص۸۰۱) آورده است: اگرچه ظاهراً کار آدمی باختیار ویست، ولکن خود در نفس اختیار خویش مضطر است، اگر خواهد و اگر نخواهد. (ص۸۰٤) و عین‌القضاة نیز بر همین عقیده است وآدمی را مختار مضطر میداند . (ر ـ ك **اختیار**) و در تمهیدات آورده است. اما آدمی مسخّر یك‌کار معین نیست بلکه مسخّر مختاریست،

چنانکه احراق برآتش بستند، اختیار درآدمی بستند، چنانکه آتش را جز سوزندگی صفتی نیست، وآدمی را جز مختاری صفتی نیست. پس‌چون محل اختیار آمد، بواسطه اختیار ازو کارهای مختلف در وجود آید اگر خواهد که حرکت‌کند از جانب چپ، واگر خواهد از جانب راست، اگر خواهد ساکن باشد، و اگر خواهد متحرك. از بهر این‌کار او را بدین عالم ابتلا و امتحان فرستادند که «لیبلوکم ایکم احسن‌عملا.[۱]» اگرخواهد مختار مطیع بود و اگر خواهد نبود. پس مختاری درآدمی چون مطبوعی آب وآتش ونان وگوشت است در تری واحراق و سیری و غذا دادن. بعد ما هرکرا برای‌سعادت آفریدند جزمختارحرکات اهل‌سعادت نباشد و هرکرا برای شقاوت آفریدند جز اعمال اهل شقاوت نباشد. (تمهیدات ص ۱۸۹)

نسفی گوید: در نزد اهل شریعت آدمی مجبور باشد، چون نزدیك ایشان هرچه هست بعلم و ارادت حق است، و امکان ندارد برخلاف علم و ارادت حق چیزی پیدا آید، پس جمله آدمیان در اقوال و افعال مجبور باشند. این سخن بنا برآنستکه معلوم تابع علم است، یا علم تابع معلوم، بنزدیك اهل شریعت معلوم تابع علمست ، پس هر چیز که باشد او را مقداری معلوم بود که ازآن در نتواند گذشت، آنچنانکه خدای در ازل دانسته است آنچنان باشد. و بنزدیك اهل حکمت علم تابع معلومست، پس اقوال و افعال آدمیرا مقداری معلوم نباشد، تحصیل علوم و تحصیل مال بسعی آدمی تعلق دارد، هرچند سعی بیش علم و مال بیش حاصل شود ، نیکی و بدی کردن، و اندك و بسیار خوردن باختیار وی تعلق دارد، هر چند سعی بیش کند بیش یابد. (زبدةالحقایق ضمیمه اشعةاللمعات ص۲۰۳)

«بدان که شك‌نیست که افلاك وانجم، لوح محفوظ وکتاب‌خدای‌اند،

۱ـ سوره مبارکه الملك آیه شریفه ۲ .

و هرچیز که درین عالم بود و هست و خواهد بود جمله در کتاب خدای نوشته است. اما بدان که احکامی که در افلاك و انجم نوشته است احکام کلی است نه جزوی، و اثرها که درین عالم سفلی از حرکات افلاك و انجم ظاهر میشوند، بر وجه کلی ظاهر میشوند نه جزوی. باین سبب ما را اختیاری هست و حاصل کردن آنچه میخواهیم و دفع کردن آنچه نمی‌خواهیم بسعی و کوشش ما باز بسته است. اما افلاك و انجم را اختیار نیست. آفتاب بر همه کس یکسان تابد و اختیار ندارد که بر بعضی تابد و بر بعضی نتابد. اما ما را اختیاری هست، اگر خواهیم در آفتاب باشیم و اگر نخواهیم نباشیم. دفع حرارت ازآفتاب ممکن نیست، اما از خود ممکن است. (انسان کامل نسفی باختصار از ص۱۹۹ ببعد)

بدانکه نطفه لوح محفوظ آدمیست، هرچیز که درآدمی پیدا آید در نطفه وی نوشته بودند، و هرچیز که در نطفه آدمی نوشته است، آدمی درآن مجبورست. اما هرچیز که درین لوح محفوظ نوشته است بطریق کلی است نه بطریق جزوی. باین سبب ما را باین چیزها اختیار است ، یعنی حاصل کردن آن چیزها خود را و دفع کردن آن چیزها از خود بسعی وکوشش ما بازبسته است. اکنون بدانکه در نطفه آدمی جسم و روح و استعداد و افعال آدمی نوشته است و آدمی در بودن جسم و روح خویش مجبور است، و در بودن استعداد خود هم مجبورست، اما در کردن افعال خود مختارست، ازآنجهت که جسم و روح و استعداد آدمی درنطفه بطریق جزوی نوشته است و افعال آدمی بطریق کلی نوشته یعنی کمیت وکیفیت روح و جسم و استعداد در نطفه نوشته است و در آنها آدمی مقدرست اما کمیت وکیفیت افعال در نطفه ننوشته است و افعال آدمی مقدر نیست (همان کتاب باختصار از ص۲۱۱ ببعد)

بدانکه در نطفه آدمی ننوشته است که این فرزند علم چند آموزد و چون آموزد و مال چند حاصل کند وچون حاصل کند. اما استعداد تحصیل علم و حکمت و استعداد تحصیل مال و جاه نوشته است. پس علم

و حکمت نصیب این فرزندست اما موقوف به سعی و کوشش این فرزند است. و تفاوت میان این فرزند و دیگر فرزندان آن باشد که تحصیل علم و حکمت برین فرزند آسان است و باندك سعی و کوشش بمقصود و مراد برسد، بخلاف فرزندان دیگر که در نطفه ایشان این استعداد ننوشته است. ای درویش به‌یقین معلوم شد که آدمی باستعداد و سعی و کوشش بمقصود و مراد میرسد، و در استعداد مجبورست ودرسعی و کوشش مختار. اکنون بدانکه استعداد هرچیزی مناسب حال آن چیزست، باز این استعداد در حق هر کس بر تفاوت باشد، استعدادی باشد که باندك سعی و کوشش، علم و حکمت بسیار حاصل کند و استعدادی باشدکه نکند. هرچیزی‌استعدادی دارد و در نطفه هر فرزند که استعداد چیزی نوشته‌اند آن چیز نصیب آن فرزندست وآن فرزند را برای آن چیز آفریده‌اند و عمل آن چیز بروی آسان کرده‌اند. این است بیان جبر و قدر. (انسان‌کامل نسفی باختصار از ص۲۱٤ ببعد)

جبر چهارست: جبر جزئی واین ضد اختیارست و سالك در بدایت حال باید داند که نفس اورا اختیاری هست‌که امرونهی، وعد و وعید برآن متفرع است که «ان‌النفس لامارة بالسوء[1]» و امر بی‌اختیار نباشد و اگرچه درحقیقت ایشان مجبورند، اما ازمجبوریت‌خود آگاهی ندارند. و جبر تیقّن که آن در مرتبه افعالست. و جبر تخلّق وآن در مرتبه توحید صفاتست، و متوسطان درین مرتبه مجبوریت خود را مشاهده مینمایند. و جبر کلی که آنرا جبر تحقیق خوانند، بقای بعد الفناء اخص‌الخواص را دست دهد، و درین مرتبه جبر و جابر و مجبور یکی باشد وباز اینجا اختیاری روی نماید، و چنانچه در بدایت مختار بود اینجا نیز چنانچه در جبر جزئی. (لب‌لباب ص٤٥)

حاصل کلام‌آنکه: صوفیان باختیار انسان معتقدند وسعی وکوشش

۱ــ سوره مبارکه یوسف آیه شریفه۵۳ .

او را باطل نمی‌انگارند و گویند دلیل این اختیار اوامر و نواهی حق تعالی است که عمل بدان باعث نجات و یا هلاکت‌بنده شود. منتها درتوجیه این مطلب مختلف‌اند: غزالی و پیروانش آدمی را مختار مضطر میدانند نه مجبور، باین معنی که بنده در بجا آوردن اعمال خود و بذل وجود و سعی و کوشش خویش مختارست اما اختیارش اضطراریست، چه وجود و اعضاء و جوارحش ساخته حق است و برهمین وجود و اعضا وجوارحست که امرونهی تعلق میگیرد، بنابراین در انتخاب اوامر و نواهی و مقدار سعی کوشش او در آن راه که نتیجه‌اش سعادت و شقاوت ابدی است مختاریست مضطر. و گروهی دیگر گویند قول و فعل آدمیرا مقداری نیست و دانش‌او تابع مکتسبات اوست، بنابراین هرچه‌سعی‌وکوشش بیشتر نماید به هدف خود بهتر و بیشتر خواهد رسید و بالعکس. لذا نیکی و بدی کردن یا تحصیل علم و جاه نمودن بسته بسعی و کوشش بنده‌وارست و ازین جهت است که این طایفه کسب و کار و عمل را مانع توکل و یا سلوك نمی‌دانند.

نسفی گوید هرچه درین عالم بوده و هست و خواهد بود همه بطور کلی در لوح محفوظ نوشته شده است، وآنچه درآدمی پدید میآید در نطفه‌ایکه باعث وجود اوست نوشته شده است، اما این نوشته و پیش‌بینی بصورت کلی‌است نه‌جزئی. بنابراین آدمی درکلیات‌خلقت‌خود مجبورست، و درکمیت وکیفیت افعال خویش مختـار. یعنی از لحاظ خلقت بشر نمیتواند تغییر و تبدیل وکم وکاستی در وجود خود دهد اما درکیفیت افعال و اعمال خود میتواند دخل و تصرفی نماید. مثلا استعداد تحصیل علم و دانش و یا کسب مال و جاه امریست فطری ولی چگونگی این تحصیل وکم وکاستی آن بسعی وکوشش خود آدمی بستگی دارد. این استعداد است که یکی‌را عالم و دیگری‌را کاسب ومال‌اندوز میکند ولی مقدار تحصیل علم و چگونگی‌آن، یا کسب مال و حد و اندازه آن بسته بسعی وکوشش خود آدمیست.

درباره جبر و کیفیت آن و اینکه آیا انسان مجبورست یا مختار سخن بسیار گفته‌اند. جهت اطلاع از نظر صوفیان دراین باره ر ـ ك: شرح تعرف ج۱ ص۱۲۰ ببعد و ص۱۸۷ تا ۲۱۰، و کیمیای سعادت ص۱۰۸ ببعد، و انسان کـامل نسفی ۱۹۶ تا ۲۱۷ و کشاف ص ۱۹۹ و لغت‌نامه ذیل کلمه جبر.

در مثنوی جبر و جبری بودن مذموم است چه جبر در لغت بمعنی شکسته بندیست، و جبری‌شدن کار بی‌دست وپایانست واز راه بازماندگان است، چون خفتن در نیم راه است‌که نتیجه آن عقب ماندن از کاروان و یاران طریقت خواهد بود. شمس تبریزی جبر را از تلوّن میداند و گوید: «نامه کردارت متلون است واین تلوّن ازجبراست. آخر این جبر را اینطایفه بد دانند، اگرتو بدین جبر معامله‌کنی از بسیار فواید بازمانی چندانی نیست‌که بگویی برویم بخسبیم تاخدا چه‌فرماید. جبررا اینطایفه دانند، ایشان چه دانند جبررا. آخر جبر را تحقیق است و تقلید است، آخر در تقلید چرا نگری سوی تحقیق چرا نمی‌نگری. (مقالات شمس ص۳۱) ـ مولانا اختیار را امری حسّی میداند و جبر را نوعی سفسطه در کلام میپندارد.

جبر تو خفتن بود دره مخسب — تا به‌بینی‌آن‌در و درگه مخسب
هان مخسب ای‌جبری بی‌اعتبار — جز بزیر آن درخت میوه دار
جبر خفتن در میان رهزنـان — مرغ بی‌هنگام کی یابد امـان
دفتر۱ نی ص۵۸ س۹۴۰ — ج۱ علا ص۲۵ س۱۵
جبر چبود بستن اشکسته را — یا به پیوستن رگی بگسسته را
چون‌درین‌ره‌پای‌خود نشکسته‌ای — برکه‌می‌خندی چه پارا بسته‌ای
وانکه پایش دررہ کوشش‌شکست — در رسید اورا براق وبرنشست
حاصل‌دین بود او محمول شد — قابل فرمان بد او مقبول شد
دفتر۱ نی ص۶۷ س۱۰۷۱ — ج۱ علا ص۲۹ س۵
بس تفسطآمد این دعوی جبر — لاجرم بدتر بود زین روز گبر

گبر گوید هست عالم نیست رب — یا ربی گوید که نبود مستحب
این همی گوید جهان خود نیست هیچ — هست سوفسطائی اندر پیچ پیچ
جمله عالم مقر در اختیار — امر و نهی این بیار وآن میار
او همی گوید امر و نهی لاست — اختیاری نیست این جمله خطاست
حس را حیوان مقرست ای رفیق — لیك ادراك دلیل آمد دقیق
زآنکه محسوست ما را اختیار — خوب میآید برو تکلیف کار
دفتر ۵ نی ص ۱۹۳ س ۳۰۱۸ — ج۵ علا ص ۵۱٤ س ۷

این نه جبر این معنی جباریست — ذکر جباری بـرای زاریست
زاری ما شد دلیل اضطرار — خجلت ما شد دلیل اختیـار
گر نبودی اختیار این شرم چیست — وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
زجر استادان و شاگردان چراست — خاطر از تدبیرها گردان چراست
دفتر ۱ نی ص ۳۹ س ٦١٧ — ج۱ علا ص ١٦ س ٢٤

مولانا چون سایر صوفیان براین عقیدتست که سالك تا در بدایت کارست باید عمل باختیار کند و از سعی و کوشش در کسب کمال دقیقه‌ای فرو نگذارد، تا درمرحله اوساط به‌معنی حقیقی جبر و اختیار وچگونگی آن درآفاق وانفس واقف گردد، والا از راه باز می‌ماند و باب مجاهده و کشف بر او مسدود میگردد. اما عارفی که بنهایت طریقت رسیده است، و در نور ذوالجلال فانی و به بقای او باقی گشته، چون در مقام معیت است بحق از این هردو فارغست چه درآن مقام نه جبر گنجد و نه اختیار.

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد — وانکه عاشق نیست حس جبر کرد
این معیت باحقست وجبر نیست — این تجلی مه‌است این ابر نیست
ور بود این جبر جبر عامه نیست — جبر آن اماره خودکـامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر — که خدا بگشادشان در دل بصر
اختیار و جبر ایشان دیگرست — قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهرست
هست بیرون قطره خرد بزرگ — درصدف آن درخردست وسترگ
اختیار و جبر در تو بد خیال — چون دریشان رفت شد نورجلال

نان جو درسفره‌ست‌باشدآن‌جماد در تن مردم شود او روح شاد
در دل سفـره نگردد مستحیل مستحیلش جان کند از سلسبیل
دفتر۱ نی ص۹۰ س۱٤٦۳ ج۱ علا ص۱۷۳۹

جبرئیل

در لغت بمعنی بنده خدا و نام فرشته وحی است. (منتهی‌الارب) درآثار صوفیان آمده است، ابومحمد نسّاج گوید درمجلس شبلی ایستاده بودم. یکی‌از شبلی وصف جبرئیل پرسید گفت: آنچه در روایت‌شنیده‌ام اورا هفتصد نعت است و هفتصد پر، که اگر پری ازآن بازکند ازمشرق تا مغرب بپوشد. چه پرسی از ملکی که دنیا در دوپر او غایب است؟ دیگر گفت: روایت‌است از ابن‌عباس که صورت جبرئیل در قایمه کرسی چون حلقه زرهی است در جوشن وکرسی و جبرئیل و عرش درجنب ملکوتی که ظاهر شود براهل علم همچو رملیست دربیابان. (شطحیات ص۲۳۵) راه روان عشق چون از امتحان مقامات بگذرند، مغابیات معاینات شود، تجارب احکام برخیزد. قال و قیل عقل و جبرئیل علم در مکتب الهام بگذارند. (شطحیات ۲۹۹)

بدان ایدرویش که عقلست که جبرئیل است زیرا که سبب علم تو عقلست و عقلست که مکائیل است زیرا که سبب رزق تـو عقلست. (کشف‌الحقایق ص٦۲) ــ در فلك عطارد ملائکه بسیارند و ملکی که موکل است بر تحصیل خط و تحصیل علوم و تدبیر معاش سرور این ملائکه است ، نامش جبرئیل است و جبرئیل سبب علم عالمیان است. (انسان کامل نسفی ص۱٤۷)

بنابراین غرض از جبرئیل در اصطلاح این قوم عقل و علم است. ولی درمثنوی بمعنی‌دل‌مرد کامل. (جواهرالاسرار ص٤۸۵) ودل سالك

که منبع فیوضات حق است. (اکبری) ویا بمعنی جان و روح آدمی. (نی ج۸ ص۱۳) آمده است.

کیست‌آن‌یوسف دل‌حق‌جوی‌تو چون اسیری بسته اندرکوی‌تو
جبرئیلی را براستن بسته‌ای پر و بال‌شرا به‌صدجا خسته‌ای
پیش او گوساله بریان آوری گه کشی اورا بکهدان آوری
که بخورانیست‌مارا لوت‌وپوت نیست اورا جز لقاءالله قوت
دفتر۳ نی ص۲٤ س۳۹۸ ج۳ علا ص۲۰۲ س۷

جبروت

بفتح اول و دوم، در لغت بمعنی بزرگی و عظمت و تکبرکردن و نیز عالم بالقوه را گویند. ودر اصطلاح سالکان جبروت، مرتبه وحدت را گویندکه حقیقت محمدیست وتعلق بمرتبه‌صفات دارد. (کشف‌اللغات) ـ بنزد ابوطالب مکی عالم عظمت است که ازآن بعالم اسماء و صفات الهیه تعبیر شده است. و نزد اکثرعالم اوسط است وآن برزخیست محیط به‌تمام امریات. (تعریفات ص٦٥ و ص۲٤۳) ـ درنزد صوفیه عبارتست از ذات قدیمه وآن صیغه مبالغه است بمعنی جبر. و در مجمع‌السلوك آمده است که ملکوت عبارتست از بالای عرش تا زیرزمین وآنچه درین میانست از اجسام و معانی و اعراض، و جبروت چیزیست غیر ملکوت. و در اصطلاح مشایخ عالم جبروت عالم کروبیان که مقربین ملائك باشند است و زیرآن عالم اجسامیست که آنرا عالم ملك نامند. و در مرآةالاسرار آمده است‌که زبر مقام لاهوت، مقام‌جبروتست یعنی‌مقام جبروکسرخلایق و این مقام قطب عالمست که متصرف است از عرش تا ثری. و این مقام را جبر وکسر ازآن گویند که کرامات اولیاء و معجزات انبیا هم ازین عالمست، وچون ازمقام جبروکسر ترقی‌کنند بمقام فردانیت‌که لاهوتست

رسند، و در عالم فردانیت، عالم جبروت یعنی جبر و کسر کفرست. اما افراد قادرند برعالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعنی تجلی ذات بیفتند و بدین جهت افـراد مستور می‌مانند. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۲۰۰)

عین‌القضاة گوید : ملکوت سایه و عکس جبروتست و ملك سایه ملکوت. (تمهیدات ص۶۰) و ابوحامد غزالی دراصطلاح‌خویش جبروت را زیر ملکوت می‌نهد، و ابوطالب مکی جبروت را بالای ملکوت مینهد، و هذا هوالحق. و جبروت عبارتست ازمعانی‌که بذات متصل است، و بیش ازین نتوانم نوشت وممکن نیست، و بیش ازین خود مارا یارای‌آن نبود که یادکنیم. و حقیقت این جبروت که متصل است بذات قدیم نتوان گفتن. اما ابوطالب مکی اینقدر گویدکه: انوار و اسماء و اوصاف غیر مخلوقه‌اند. واین‌که زاید بود برذات یاعین ذات بود، درین هیچ نگوید البته، و در صحابه و سلف صالح این نگفته‌اند. اکنون جبروت را تقدم هست بلاشك، و زمان را خود آنجا راه نیست. و قدم جز لم‌یزل را نیست. و ازل دیگرست وآن نه بدایت لازمان است. و ازل آزال دیگرست وآن نهایت جبروتست و لم‌یزل دیگر است وآن حقیقت ذات اوست. (نامه‌های عین‌القضاة ج۱ ص۱۳۸)

نسفی گوید: عوام اهل توحید که میگویند که وجود یکی بیش نیست وآن وجود خداست، راست است و راست دیده‌اند، اما باصل وجود که وحدت صرفست نرسیده‌اند، و نظر ایشان برحقیقت اشیاء نیفتاده است که آن جبروتست. یعنی نظر ایشان بر ملك و ملکوت افتاده، ملك و ملکوت را دیدند، اما جبروت را ندیدند. و ملك و ملکوت در عظمت جبروت مانند قطره و بحرست، جبروت وحدت صرفست، و مبدء جسم و روحست، و مبدء کتاب وکلام است و مبدا ملك و ملکوتست و مبدء وجود و عدمست. هرچه در ملك و ملکوتست در جبروت هم هست. عالم جبروت هیولای اولست. و عالم جبروت ملك و ملکوتست، و بر ملك و

ملکوت عاشق است، ازجهت آنکه در ملك وملکوتجمال خودرا می‌بیند، و اسامی صفات خودرا مشاهده میکند. واین هیولای اول که عالم جبروتست بعضی از صور و اشکال چون قبول‌کرد هرگز رها نکرد و رها نخواهدکرد. وآن صور و اشکال عالم علویست که عالم بقا وثباتست.
(زبدةالحقایق حاشیه اشعةاللمعات ص۲۱۷ ببعد)

بعضی گفته‌اند: که کمال آدمی آنستکه بمقام جبروت رسد یعنی مراتب مردم چهارست. مرتبه اول اهل دنیایند، ومرتبه‌دوم اهل آخرتند، و مرتبه سیم اهل ملکوتند، و مرتبه چهارم اهل جبروتند، از جهت آنکه مراتب و تفاوت مردم نسبت به مراتب و تفاوت عقلست. وگفته‌اند عقل هزار جزوست، صد مر اهل دنیاراست و سیصد مر اهل آخرت راست، و سیصد مراهل ملکوت راست، و سیصد مراهل جبروت راست. واهل دنیا مراهل آخرت را دیوانه خوانند، و اهل آخرت مراهل ملکوت را دیوانه خوانند، و اهل ملکوت اهل جبروت را دیوانه خوانند، و اهل جبروت جمله را معذور دارند و هریك را بجای خود نیك بینند و نیك دانند.

و هرکه بحقایق اشیا رسد، و حقیقت همه چیز را از راه کشف و عیان دریابد، و از علم الهی بهره‌مند و با نصیب گردد تا خدا بر وی ظاهر شود، و خدای را بشناسد وکتاب‌الله و کلام‌الله را بداند ، و فرستادگان خدای را معلوم کند، این عقل اهل جبروتست، و این‌کس هر سیصد جزو تمام دارد و هرکه درین مقام بود علامت وی آن باشدکه با خلق خدا بصلح بود و هریك را بجای خویش نیك داند و نیك بیند.
(کشف‌الحقایق ص۷۷ ببعد)

نسفی چند رساله ازکتاب انسان‌کامل خودرا بهشرح کیفیت عوالم سه‌گانه ملك وملکوت وجبروت اختصاص‌داده‌استکه جهت روشن‌شدن، مستخرجاتی ازآن رسائل را در باره عالم جبروت دراینجا آورده میشود: جبروت عبارت از ذات و صفات خداست و آفریدگار ملك و ملکوتست.
(انسان‌کامل نسفی ص۶۲) ــ نزدیك اهل شریعت و حکمت جبروت ذات

و صفات واجب‌الوجودست، و بنزدیك اهل وحدت جبروت عالم اجمالست (ص۷٤) و جبروت وجود حقیقی است (ص۱۳۳) ـ عالم جبروت نه از قبیل ملك و ملکوت است، ازجهت آنکه عالم جبروت وجود خارجی ندارد. عالم جبروت ذات عالم ملك و ملکوتست، وعلم ملك و ملکوت وجه عالم جبروتست. عالم جبروت کتاب مجمل است وآن‌دو کتاب مفصل. عالم جبروت تخم است، و عالم ملك و ملکوت درخت است، و معدن و نبات و حیوان میوه آن درخت. حقیقت سخن اینست که عالم جبروت مبدء عالم ملك و ملکوتست، و عالم ملك و ملکوت از عالم جبروت موجود گشتند. هرچیز که در عالم جبروت پوشیده و مجمل بود، جمله در عالم ملك و ملکوت ظاهر و مفصل گشتند و از مرتبه ذات بمرتبه صفات رسیدند. (ص۱۵۷)

عالم جبروت عـالم ماهیاتست. ماهیّات محسوسات و معقولات و مفردات و مرکبات و جواهر و اعراض جمله درعالم جبروت بودند، بعضی بطریق جزئی و بعضی بطریق کلی. وماهیّت بالای وجود و عدمست. (ص۱٦۰) و ماهیات را بعضی اعیان ثابته، و بعضی حقایق ثابته گفته‌اند، واین بیچاره اشیاء ثابته میگوید واین اشیاء ثابته هریك آنچنان که‌هستند، هستند هرگز ازحال خود نگشتند و نخواهند گشت، و ازین جهت اشیاء را ثابته میگویند. آدم جبروتی دیگرست وآدم ملکوتی وملکی وخاکی دیگر. آدم جبروتی اول موجوداتست. (ص۱٦۱)

عالم جبروت مرآتی میخواست تا درآن مرآت جمال خودرا بیند و صفات خود را مشاهده کند. تجلی کرد و از عالم اجمال بعالم تفصیل آمد. و از آن تجلی دو جوهر موجود گشتند، وآن دو جوهر یکی عقل اول و یکی فلك اول است. اول چیزی که از دریای جبروت بساحل وجود آمد این دوجوهر بودند. (ص۱٦۲) جبروت مبداء کلست و بالای وی چیز دیگر نیست. و عظمت و بزرگی آن درفهم هیچکس نگنجد. عالمی است نامحدود و نامتناهی و بحریست بی‌پایان و بیکران. عالم

ملك و ملکوت باین عظمت درجنب عالم جبروت مانند قطره و بحریست. و عالم جبروت باین عظمت پر از خلقان است، وآن خلقان بی‌حساب و بی‌شمارند. وآن خلقان را خبر نیست بغیر زمین وآسمان ایشان زمینی وآسمانی دیگر هست. وآن خلقان را خبر نیست‌که درین زمین آدم و ابلیس بوده است. آن خلقان هریك کاری دارند و هریك کـار خود میتوانندکرد وکار دیگران نمیتوانند کرد. (ص۱۶۸) بدانکه ماهیات مفردات از عالم جبروت آمدند و موجود گشتند و باز بعالم جبروت نمی‌گردند و معدوم نمی‌شوند. و ماهیات مرکبات از عالم جبروت می‌آیند و موجود میشوند ، و باز بعالم جبروت میروند و معـدوم گردند «منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری»[۱]. (ص۱۷۰)

حس را بعالم جبروت راه نیست و عقل در وی سرگردانست. حس ترا بعالم ملك رساند ، و عقل بعالم ملکوت، و عشق ترا بعالم جبروت رساند، ازجهت آنکه عالم جبروت عالم عشق است، خلقانی که در عالم جبروت‌اند جمله برخود عاشق‌اند. مرآتی میخواهند تا جمال خود را ببینند و صفات خود را مشاهده کنند. مفردات و مرکبات عالم، مرآت اهل جبروتند. سالك چون بمرتبه‌عشق‌رسد و بآتش عشق سوخته شود ، و پاك و صافی و بی‌نقش گردد، وی را با اهل جبروت‌مناسبت پیدا آید، که اهل جبروت بغایت ساده و بی‌نقش‌اند. چون آینه دل سالك را با اهل جبروت مناسبت پیدا آید آنگاه برعالم جبروت اطلاع یابد، تا هرچیز که از عالم جبروت روانه شود تا باین عالم رسد ویرا برآن اطلاع باشد، چنانکه دیگران در خواب می‌بینند، وی در بیداری میبیند. (ص۱۷۲)

بعضی از سالکان که آینه دل ایشان را با اهل جبروت مناسبت پیدا نیاید، ازجهت آن باشد که اهل جبروت بغایت پاك و صافی و ساده و بی‌نقش‌اند. اما آینه دل ایشان را با عقول و نفوس سماوی مناسبت پیدا

۱ـ سوره مبارکه طه آیه شریفه ۵۵ .

آید، و عقول و نفوس سماوی را با اهل جبروت مناسبت هست. و عکس عالم جبروت، اول در عقول ونفوس سماوی پیدا آید آنگاه در دل سالك پیدا آید، پس هرنقش که در عقول و نفوس سماوی پیدا آید، عکس آن نقش بردل سالکان که با هریکی مناسبت دارند پیداآید. واین معنی بسیار کس را درخواب باشد، اما در بیداری اندك بود. این ظهور نقش بکفر و اسلام تعلق ندارد، و بعلم و جهل هم تعلق ندارد. و ظهور نقش بدل ساده و بی‌نقش تعلق دارد. این معنی درکامل و ناقص پیدا آید، و درخیّر و شریر هم پیداآید. اگر درخیّر پیدا آید خیر وی زیاده شود، و بسیارکس بواسطه وی سودکنند. و اگر در شریر پیداآید شر وی زیاده شود و بسیارکس بواسطه وی زیان بینند. (ص۱۷٤)

درعالم جبروت شهد وحنظل یك طعام دارند، تریاق و زهر در یك‌ظرف پرورش می‌یابند، باز ومرغ بهم زندگی‌میکنند گرگ وگوسفند بهم می‌باشند، روز و شب و نور و ظلمت یك رنگ دارند، ازل و ابد و دی وخرداد هم‌خانه‌اند. ابلیس را با آدم دشمنی‌نیست ونمرود وابراهیم بصلح‌اند، فرعون را با موسی جنگ نیست. (ص۱۷۹ و ص۳۷٤)

بدانکه ملك و ملکوت مظهر صفات جبروت‌اند. هرچه در جبروت پوشیده و مجمل بود، در ملك و ملکوت ظاهرگشت و مفصل شد. ملکوت نمودار جبروتست. واین سخن جعفرصادق علیه‌السلام است: «اِنّ‌اللّٰه‌تَعالیٰ خَلَقَ‌المُلْكَ عَلیٰ مِثالِ مَلَکُوتِهِ وَ اَسَّسَ مَلَکُوتِهِ عَلیٰ مِثالِ جَبَروتِهِ لِیَسْتَدَلَّ بِمُلْکِهِ عَلیٰ‌مَلَکُوتِهِ وَبِمَلَکُوتِهِ عَلیٰ‌جَبَرُوتِه» واگرگویندکه ملکوت آیینه جبروتست‌هم‌راست‌باشد، ازآنکه جبروت‌درملکوت‌جمال‌خودرا می‌بیند و اسامی‌خودرا مشاهده‌میکند. پس‌هرچیز که‌درجبروت‌پوشیده ومجمل‌بودند اکنون در ملك ظاهر شدند و مفصل گشتند. و ازین جهت جبروت را لیلةالقدر و لیلةالجمعه میگویند. ازجهت آنکه ماهیات موجودات جمله بیکبار درعالم جبروت بودند بعضی بطریق جزوی و بعضی بطریق کلی، و تقدیر همه درعالم جبروت کردند و اندازه همه چیز در عالم جبروت

معین کردند. (ص۱۸۰)

اهل ملك صورت حسی دارند و اهل ملکوت صورت عقلی و اهل جبروت صورت حقیقی دارند. خدای تعالی ملکوت را برصورت جبروت آفریده است و مظهر صفات جبروت گردانیده و از اینجاست که اهل جبروت بر ملکوت عاشق‌اند ازجهت آنکه اهل جبروت در ملکوت جمال خود را می‌بینند و صفات خود را مشاهده میکنند. و از اینجا گفته‌اند وجود مملو از عشق است و بر خود عاشق است. جمله در حرکت‌اند و حرکت شوقی دارند و خودرا می‌طلبند. (ص۲۲۲)

بدانکه خدای تعالی فاعل مطلق است و عالم جبروت قابل مطلق است. خدای تعالی ازین عالم جبروت که قابل مطلق است به‌یك جوهر امر کرد که موجود شود آن جوهر در یك طرفةالعین موجود شد و از عالم قوت بعالم فعل آمد و از عالم اجمال بعالم تفصیل رسید«**وما امرنا الاواحدة کلمح بالبصر**[1]» آن جوهر را جوهر اول گویند. پس عالم جبروت عالم ممکناتست و مبداء اول خدای عالم است. (ص۳٤۸و۳۵۰) نطفه آدمی عالم جبروت عالم صغیر است هرچیزکه در نطفه آدمی بالقوه موجود بودند و پوشیده و مجمل بودند آن جمله درجسم و روح آدمی (که عالم ملك و ملکوت اوست) بالفعل موجود گشتند و از قوت بفعل آمدند و ازعالم اجمال بعالم تفصیل رسیدند. اول‌چیزیکه درنطفه وجود گشت و ازقوت‌بفعل آمد واز عالم اجمال بعالم تفصیل رسید، یك جوهر بود، وآن جوهر را جوهر اول عالم صغیر گویند و نام آن طبیعت است. (ص۳۵٦) پس عالم جبروت که عالم غیب است، عالم قوه است وبالای عالم ملك و ملکوت که موجودات درآن بالفعل‌اند می‌باشد. و در عالم جبروت موجودات بالقوه‌اند و موجودات بالقوه مقدم باشند برموجودات بالفعل. و دیگر آن‌که موجودات بالقوه اول ندارند و موجودات بالفعل

۱ــ سوره مبارکه القمر آیه۵۰ وسوره النحل آیه۷۷ .

اول دارند. (ص۳٦٤ انسان‌کامل نسفی و جهت اطلاع بیشتر رک: رساله یازده و دوازده و چهارده همان‌کتاب از ص ۱٦۸ تا ۱۸۳ آن و تفصیل آن از ص۳٤٤ تا ۳۸۸)

حاصل کلام آنکه: درنظر صوفیان جبروت که ازآن بعالم عقول و عالم مجردات و حضرت ربوبیت و عالم باطن باطن هم تعبیر کرده‌اند، ذات و صفات خدای تعالی وآفریدگار عالم مُلك و ملکوتست. جبروت همان عالم ماهیاتست که ازآن به‌اعیان ثابته نیز تعبیر شده است وماهیّات موجودات بصورت‌کلی و جزئی همه درعالم جبروتست البته ماهیّت هر صنفی درآن عالم با ماهیت صنف دیگر فرق دارد، چون ماهیت‌گرگ و گوسفند که هرکدام مقتضیات خاصی دارد که تغییر و تبدیل‌پذیرنیست.

عالمیست که کثرت و تضاد درآن راه ندارد و وحدت صرفست. عالم اجمالست و صورت تفصیلی آنرا در عوالم ملك و ملکوت مشاهده توان کرد، یعنی هرچه درعالم جبروت بصورت مجمل است درعالم ملك و ملکوت بصورت تفصیل ظاهر میگردد. باین صورت که ملکوت آیینه و مرآت جبروتست (همان‌طور که عالم ملك مرآت عالم ملکوتست) وآن عالم جبروت که آیینه‌ای میخواست تا خود را درآن بنمایاند مرآت ملکوت تجلی‌کرد و از عالم اجمال بعالم تفصیل آمد، و اول چیزی که ازین تجلی بوجود آمد عقل اول و فلك اول بود.

عالمیست سخت‌عظیم بحدیکه‌هردوعوالم‌مُلك‌وملکوت‌باهمه‌بزرگی و عظمتشان در جنب او چون قطره‌ای از اقیانوسی بیکران‌اند. و دارای مخلوقاتیست که از عوالم دیگر اطلاعی ندارند و هریك ازین مخلوقات را کاریست که دیگری از اهل آن عالم آنرا انجام نتواند داد. این عالم را با پای حس نتوان پیمود، و بوسیله عقل درك نتوان‌کرد، و فقط با قدم عشق میتوان بدان رسید. چنانکه گفته شد اهل جبروت جمال خودرا در آیینه و مرآت اهل ملکوت بینند و بر اهل ملکوت عاشق‌اند. پس عالم جبروت در واقع عالم عشق است و مفردات و مرکبات هستی آینه آن

عالم عشق است. وازاین جهت است که گفته‌اند عالم مملو ازعشق است. سالك چون بمقام عشق رسد و بآتش بنیان‌سوز عشق اوصاف بشریت را بسوزد و ازآن همه پاك و صافی و بیغش شود آنگاه میتواند آن عالم را درك کند تا آنچه از عالم جبروت روانه میشود تا باین عالم رسد ازهمان اوان حرکت آنرا مشاهده نماید. اما در بعضی از سالکان این ارتباط بوسیله عقول و نفوس سماوی برقرار شود نه مستقیماً. و درین ظهورات کافر و مسلم و جاهل و عاقل و ناقص وکامل مساویند.

جبروت عالم ممکناتست و خداوند متعال که فاعل مطلق است. در ازل و ابتدای بدون ابتدا، به‌یك جوهر که در اصطلاح آنرا جوهر اول نامند امر فرمود تا موجود شود، وآن جوهر در یك آنِ ماورای زمان از عالم جبروت یا عالم ممکنات که میتوان آنرا عالم قوّه نامید بعالم فعل آمد، و عالم کبیر را تشکیل داد. انسان که عالم صغیر است نطفه‌اش جبروت این عالم صغیر است و هرچه در نطفه بالقوه دارد در جسم و روح آدمی (که عالم ملك و ملکوت عالم صغیر است) بالفعل وجود پیدا کرده است.

جهت مزید اطلاع رــك کشاف ص۲۰۰ ببعد، وکشف‌الحقایق ص ۷٦ ببعد، و انسان کامل نسفی ص۱۵٦ تا ۱۸۳ و ص۳٤٦ تا ۳۸۸ و، نیز ذیل کلمات **ملك و ملکوت** در این کتاب

درمثنوی آمده است:

گرجهان پیشت بزرگ وبی‌بنیست — پیش‌قدرت‌ذره‌ای‌میدان که‌نیست
این‌جهان‌خودجنس‌جانهای‌شماست — هین‌رویدآن‌سو که‌صحرای‌شماست
این‌جهان‌محدودوآن‌خودبی‌حدست — نقش‌وصورت‌پیش‌آن‌معنی‌سدست
فهم وخاطر تیزکردن‌نیست‌راه — جز شکسته می‌نگیرد دست شاه
دفتر۱ نی ص۳۳ س ۵۲٤ — ج۱ علا ص۱٤ س ۱٤
که‌ازآن‌سو مولدومادت‌یکیست — صدهزاران‌سال‌ویکساعت‌یکیست
هست ابد را و ازل را اتحاد — عقل را ره‌نیست زان‌سوز افتقاد

دفتر۱ نی ص۲۱٦ س۳۵۰٤
حاصل اندر یك زمان از آسمان
نیست براین کاروناین‌ره دراز
این دراز وکوتهی‌مرجسم‌راست
دفتر٤ نی ص۳۰۹ س۵۳۱

ج۱ علا ص۱۹ س۲٦
میرود میآید ایدر کـاروان
کی مفازه زفت آید با مفـاز
چه‌دراز وکوته آنجا که خداست
ج٤ علا ص۳۳۷ س۲۷

جبریل

ر ـ ك: جبرئیل.

جذب ارواح

عبارتست از سموّدل‌ها و مشاهده اسرار و مناجات و مخاطبه با حق آنچه بدان ماند. واین‌جمله عباراتیست که تعبیرش آغاز توفیق و عنایت حق است برقلوب و دلهای اهل طریقت از انوار هدایت حـق بمقدار قرب و نزدیکی و بعد و دوری سالك از صدق و صفایش در وجه. ابوسعید خراز گوید: خدای تعالی ارواح اولیاء و دوستان خود را بلذت ذکر و وصول قربی که بآنها بخشد جذب فرماید و اجسام آنها را بگونه گونه عیش و خوشی حیوانی متلذذ گرداند وجانشان را عیش و خوشی ربّانیان بخشد. (اللمع ص۳٦۸) ـ جذب ارواح سمو قلب است بمشاهده اسرار. حقیقت جذب ظهور لوایح تجلیست در عیون ارواح تا طیران کنند بجناح اشتیاق و اشتیاق بمعادن حقایق. (شرح شطحیات ص٦۲۱)

غرض سرخوشی و لذتیست که سالکان را از ذکر و مجاهدات در طریقت دست دهد، و لذت و عیشی است که سالکان در شروع بذکر

و مجاهده در راه حق در دل خود حس میکنند، و وجد و سروریست که سالك را در سیر مقامات دست دهد که با مشاهدات بسیار وکشف اسرار همراهست. و این سرخوشی و لذت با قرب و بعد سالك ودوری ونزدیکی او بحق و صدق و صفایش در وجد و حال خویش بستگی تام دارد.

ر ـ ك جذبه

جـذبه

بفتح اول در لغت بمعنی مسافت بعید و کشش و ربایش است. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح صوفیان، تقرب بنده است بمقتضای عنایت الهی تا هرچه درطی منازل حقیقت اورا بدان احتیاج افتد، بدون‌زحمت وکلفت و سعی وکوشش برایش مهیا گردد. (اصطلاحات حاشیه شرح منازل‌السائرین ص۹٤) ـ کششی که بعضی ارباب سلوك را افتد از عالم غیب بی‌مقدمه ریاضتی و سیری و سلوکی بنا گاهان فتوحات وکشفها و ترك علایق دست دادن کسی‌را. (اصطلاحات‌صوفیه بنقل ازلغت‌نامه)ـ در نزد اهل سلوك عبارتست از جذب خدای‌تعالی بنده را بحضرت‌خویش (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۱۸۹) ـ جذبه کشش را گویند که «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَباتَ‌اللّه تُوازِی عَمَلَ‌الثَّقَلَیْنْ.» پس اگر کسی را حق سبحانه جذبه خویش روزی کند او دل بحضرت خدای آرد و همه را بیکبارگی گذارد و بمرتبه عشق رسد پس اگر درهمین مرتبه ماند اورا مجذوب گویند و اگر بازآید و از خود باخبر شود و سلوك کند و راه خدای گیرد، آنرا مجذوب سالك گویند. واگر اول سلوك کند و آنرا تمام‌کند وآنگاه ویرا جذبه حق رسد، ویرا سالك مجذوب گویند. و اگر سلوك تمام‌کند و جذبه حق بوی نرسد، ویرا سالك گویند. جمله چهارقسم میشود، مجذوب، و مجذوب سالك، و سالك مجذوب، پس سالك مجرد. مجذوب

مجرد، شیخی و پیشوایی‌را نشاید ومجذوب سالك وسالك مجذوب شیخی را لائق‌اند، اما مجذوب سالك بهتر است. (همان‌کتاب ص۶۸۶)

جذبه نزدیك شدن انسانست بتقریب عنایت الهی بمقام انس و حظایر قدس، بی‌ارتکاب مشقت و تحمل شداید محبت در قطع منازل و طی مراحل بعد و فصل. و این حال گاهی قبل از طلب ماءمول و پیش ازتقدیم علت وسبب وصول بمطلوب حقیقی باشد، چنانچه انبیا را حاصل میبود و بعضی اولیا از مجذوبان سالك را این جاذبه الهیه دفعةً درربوده و بیك پرتو لمعان «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَباتِ الرَّحمانْ تَوازِی عَمَلِ الثَّقَلَیْنْ..» با کار هزارساله طاعت را برابر نموده. وگاهی باشد که بعد از سلوك و طلب، این رابط، ازلیّه قوت‌گیرد، ونتیجه چندین‌مقدمات بیك‌طرفةالعین حاصل گردد، و شعشه روحانیت بنوعی اشتعال گیرد که از قبیل «**یکاد زیتهایضیی‌ء ولولم‌تمسه‌النار**[1]» شود، چنانچه دراثناء سلوك عارفان‌روشندل و اولیاء کامل در مسلك طی منازل حاصل شود. (مرآةالعشاق)

درین راه جان آنست‌که به اِلّااللّه رسد. آن جان که گذارش ندهند به الاالله، کمالیت جان ندارد، چون کشش جذبه من‌جذبات درآید، مرد از دست او نجات و خلاص یابد نصرت‌کننده او شود، و توفیع نصرت «**نصر من‌الله وفتح قــریب**» با وی دهند. (تمهیدات ص۷۵) ای عزیز چون جذبه جمال‌الله در رسد از دایره‌ها بیرون‌آمد سهل باشد. (همان کتاب ص۷۸) ــ غیرت بشریت نه مختصر حجابیست خلق‌را ازعالم الهی این صدا و زنگ و غیرت ورین و غین و غم، همه کدورات بشریت‌است چون جذبة من جذبات‌الحق تاختن آرد، کیمیا گری کند، دست برتخته بشریت زند این غین بردارد، که غین قلب ما بشریت باشد. (ص۲۹۹)

سالکان سه چیز را بغایت اعتبار کنند، اول سلوك، دوم جذبه، سوم عروج. هر که این سه چیز دارد، شیخ و پیشواست، و هر که این سه چیز

۱ــ سوره مبارکه النور آیه شریفه ۳۵ .

ندارد پیشوایی را نشاید. سلوك عبارت ازکوشش است، و جذبه عبارت از کشش است، و عروج عبارت از بخشش است. از اول مقام انسانی تا بآخر مقام انسانی ده مقامست، و در هرمقامی جذبه هست و سلوك هست، و عروج هست. اما جذبه هرمقامی دیگرست، و سلوك هرمقامی دیگرست، و عروج هرمقامی دیگرست. (انسان‌کامل نسفی ص۱۰۲) ـ جذبه فعل حق است تعالی و تقدس، بنده را بخود میکشد، بنده روی بدنیا آورده است، و بدوستی مال و جاه بسته شده است عنایت حق درمیرسد و روی دل بنده میگرداند تا بنده روی بخدای میآورد «جذبه من جذبات‌الحق توازی عمل‌الثقلین» آنچه از طرف حق است نامش جذبه است، و آنچه از طرف بنده است نامش میل و ارادت و محبت و عشق است. سالك تا بجایی رسد که بیکبار ترك همه چیز کند، و روی بخدای آرد و یك قبله شود، و هرچه غیرحق است جمله را فراموش‌کند، درین حال بمرتبه عشق رسد، چون یکی‌را ازآدمیان جذبه حق دررسد وآن‌کس در دوستی خدای بمرتبه عشق رسد بیشترآن باشد که ازآن باز نیاید؛ و درهمان مرتبه عشق زندگی‌کند، و درهمان مرتبه ازین عالم برود، اینچنین‌کسی را مجذوب گویند.

و بعضی کس باشند که بازآیند و از خود باخبر شوند، اگر سلوك کنند و سلوك را تمام کنند اینچنین‌کس را مجذوب سالك گویند. واگر اول سلوك کند و سلوك را تمام‌کند آنگاه جذبه حق بایشان رسد، آنچنین کس را سالك مجذوب گویند. واگر سلوك کند و سلوك را تمام‌کند و جذبه حق باو نرسد اینچنین‌کس را سالك گویند. جمله چهارقسم‌میشوند، مجذوب، و مجذوب سالك، و سالك مجذوب، و سالك. شیخ شهاب‌الدین سهروردی درعوارف‌المعارف میآوردکه: ازین‌چهارقسم یك قسم شیخی و پیشوایی را می‌شایند وآن مجذوب سالك است واین چند قسم دیگر شیخی و پیشوایی‌را نمی‌شایند. (مقصد واقصای نسفی ضمیمه اشعةاللمعات ص ۱۴۳)

جذبه تقرب عبد است بحضرت حق بمقتضای عنایت‌الهی ومجذوب شخصی را گویند که بمقصود و مرام واصل گردد بی‌بذل مجهود، یعنی حق‌تعالی او را برگزینند و مجموع عطیات ومواهب اورا کرامت فرماید، بی‌سعی ریاضت وکلفت مجاهدت درآن مهیا گرداند جمیع آنچه او را طی منازل و قطع مراحل بکار آید، بی‌مشقت کسب و تعب طلب. و از اینجاست که حضرت اکمل‌الکمل صلوات‌الله وسلامه علیه فرمودند که: «جذبة من جذبات‌الحق یوازی عمل‌الثقلین.» و این‌را سیر محبوبی گویند چنانکه سلوك را سیر محبی گویند. (لب‌لباب ص۱۸۷)

قول مشایخ ــ یوسف‌بن حسین رازی را پرسیدند: راه خدایرا به چه‌چیز طی توان‌نمود؟ گفت به‌او، و بخطاب کرامات او، ولطایف‌جذبه او، بسوی فضای توحیدش و رواج کراماتش. (طبقات‌الصوفیه ص۱۸۸) ابوالقاسم‌نصرآبادی‌گفت: جذبه من‌جذبات‌الحق توازی‌علی‌اعمال‌الثقلین. (همان کتاب ص۴۸۸) یعنی یك کشیدن که دل تو با او نگرد ، یعنی بمحبت و معرفت و صحت ترا به ازکردار جن و انس. وهم وی گفت برین لفظ «خَیْرٌ مِنْ دارالسّلام» (امالی پیرهرات ص۵۹)

حاصل کلام آنکه :جذبه عبارت از تقرب و نزدیکی بنده است بخدای تعالی بدون طی منازل و مراحل معمول در سلوك، و گذراندن مراتب احوال و مقامات معمول در طریقت، و رسیدن بمراحلی که با ریاضات و مشقات ومجاهدات توأم است. وآن بسته است بعنایت حق‌تعالی و الطاف او و توجه خاص او به بند، مجذوب خود «تا دوست کرا خواهد ومیلش به‌که باشد.» و فرق مجذوب با سالك دراین است که سالك بکسی اطلاق میشود که تحت تربیت شیخی کامل قرارگیرد و با ارشاد او درطی زمان مراحل تصوف را بگذراند، اما مجذوب کسی‌است که بدون دیدن آن مراحل بهدف مورد نظر صوفیان رسد. نسفی کسانیرا که در طریقت روزگار میگذرانند، بطورکلی بچهار دسته تقسیم کرده است: اول مجذوب که شرحش گذشت، دوم سالك که ذیل همین‌کلمه کیفیت

آن بیان شده است، سوم مجذوبی که ازحالت جذبه بازگردد وبسلوك خود ادامه دهد که اورا مجذوب سالك نامند. چهارم کسیکه پس از سلوك و طی طریقت معمول، مجذوب شود که اورا سالك مجذوب گویند. و از قول شیخ شهاب‌الدین سهروردی آورده است که ازین چهـار دسته مجذوبین و مجذوب سالك نمیتوانند بمقام شیخی و ارشاد رسند و از دیگران دستگیری کند. رـك: **سالك و سلوك**.

مولانا هم معتقد است که جذبه حق عنایتی است خاص و ذره‌ای ازاین عنایت از هزاران کوشش و طاعت مؤثرترست، وحق‌تعالی هرکس را که خواهد مشمول این عنایت عظیم میفرماید.

ذره‌ای جذب عنایت برترست — ازهزاران‌طاعت‌کوشش‌پرست
روز روشن‌گرددآن‌شب‌چون‌صباح — من نتانم بازگفت آن اصطلاح
خود تو دانی کافتابی در حمل — یا چه‌گوید با نبات و با دقل
صنع حق باجمله اجزای جهان — چون دم‌وحرفست ازافسونگران
جذب یزدان با اثرهـا و سبب — صدسخن‌گوید نهان‌بی‌گوش‌ولب
دفتر٦ نی ص٣٣٤ س١٠٦٧ — ج٦ علا ص٥٧٧ س١٥

تا الیه یصعد اطیاب الکلم — صاعداً منا الی حیث علـم
پارسی گوئیم یعنی این کشش — زانطرف آید که آمد آن چشش
چشم هر قومی بسویی ماندست — کانطرف یك‌روز ذوقی یافتست
دفتر١ نی ص٥٥ س٨٨٢ — ج١ علا ص٢٢ س٢٥

قوام عالم هستی باین جذبه وابسته است، اتصال ذرات‌جهان ازین جذبه است. اما بنده نباید بامید رسیدن این جذبه ترك کار وکوشش‌کند و از سیر و سلوك بازماند، چه درین راه شرط اساسی و اصلی قابلیت است، و همینکه آن استعداد بمنصه ظهور رسد، جذبه چون مرغی‌که از آشیان جهد، یا برقی‌که از مکمن غیب بجهد، سالك را درخواهد یافت. بامید رسیدن این جذبه، سالك نباید ترك کار وکوشش کند بلکه باید بکوشد تا مورد این عنایت قرارگیرد، و همیشه در سعی و تلاش باشدکه

استعدادهای خفته او بیدار شود تا ازاین طریق مورد عنایت دوست قرار گیرد و شامل جذبه‌ای از جذبات رحمان گردد.

ذره ذره کاندرین ارض وسماست / جنس خود را هر یکی چون کهرباست
روده نان را میکشد تا مستقر / میکشد مر آبرا تف جگر
چشم جذاب بتان زین کوی‌ها / مغز جویان از گلستان بوی‌ها
دفتر۶ نی ص۴۳۷ س۲۹۰۰ / ج۶ علا ص۶۱۹ س۲۸

اصل‌خود جذبه‌است لیك ای خواجه‌تاش / کار کن موقوف آن جذبه مباش
زانکه ترك کار چون نازی بود / ناز کن در خورد جانبازی بود
نه قبول اندیش نه رد ای غلام / امر را و نهی را می‌بین مدام
مرغ جذبه ناگهان پرد زعش / چون بدیدی صبح شمع آنگه بکش
دفتر۶ نی ص۳۵۷ س ۱۴۷۷ / ج۶ علا ص۵۸۷ س۱۲

همچوچه کن خاك میکن گر کسی / زین تن خاکی که در آبی رسی
گر رسد جذبه خدا آب معین / چاه ناکنده بجوشد از زمین
کار میکن تو بگوش آن مباش / اندك اندك خاك چه را میتراش
هر که رنجی دید گنجی شد پدید / هر که جدی کرد درجدی رسید
گفت پیغمبر رکوعست وسجود / بر در حق کوفتن حلقه وجود
حلقه آن در هرآنکو میزند / بهر او دولت سری بیرون کند
دفتر۵ نی ص۱۳۰ س۲۰۴۴ / ج۵ علا ص۴۸۴ س۲۰

جرس

بفتح اول و دوم در لغت بمعنی زنگ و درای وآواز نرم است. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح ورود خطاب الهی است به‌دل با نوعی قهر و غلبه، و ازین جهت است که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم وحی را به‌آواز درای و جرس تشبیه فرموده است چه کشف تفصیل احکام از بطائن غموض اجمال در نهایت سختی و صعوبت است. (تعریفات ص۶۶و۲۴۲)

جرعه

بضم اول و سکون راء و فتح عین درلغت بمعنی یك آشام ازآب و شراب و مانند آنست. ودر اصطلاح صوفیه عبارتست از اسرار مقامات که در سلوك از سالك پوشیده مانده بود. (کشاف ص۲۳۱) خصوصیت تجلی وجودی را گویندکه در جمع ذرات بظهور رسد. (مرآةالعشاق)

جسد

بفتح اول و دوم در لغت بمعنی تن است. (آنندراج) ودراصطلاح صوفیه غالباً اطلاق شود برصورت مثالی. (کشاف ص۱۹۵)

جسم

بکسر اول در لغت بمعنی تن و اعضاء از مردم و دیگر خلقت است. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح جوهریست قابل ابعاد سه‌گانه. و گفته‌اند جسم مرکبی است مؤلف از جوهر. (تعریفات) ودرنزد متکلمین از جمله اشاعره چیزیست دارای حیّز که از یك جهت یا جهات متعدد قابل قسمت باشد، و حداقل جسم باید از دو ذره ترکیب شده باشد. (کشاف ص۲۵۸) و در نزد صوفیان جسم آنکه مؤلف بود از اجزاء پراکنده . (هجویری ص۵۰۱)

نسفی گوید: بدان خاك و هوا وآتش امهات‌اند و هریکی‌صورتی دارند و معنیی دارنده هرگاه این چهار با یکدیگر بیامیزند، از صورت

هرچهار چیزی متشابه‌الاجزا پیدا آید وآنرا جسم گویند، واز معنی هر چهارچیزی متشابه‌الاجزا پیدا آید و آن‌را روح میخوانند. (انسان‌کامل نسفی باختصار از ص۴۳) بدانکه جسم جوهری کثیف است وقابل تجزی و تقسیم است و از عالم خلق است، بلکه خود عالم خلق است. اکنون بدانکه چون خدای تعالی خواست که مراتب اجسام بیافریند، بآن دروی ظلمانی نظرکرد. آن دروی ظلمانی بگداخت و بجوش آمد، از زبده و خلاصه‌آن دروی عرش بیافرید، واز زبده خلاصه آن باقی‌کرسی بیافرید، ودر زبده آن باقی آسمان هفتم بیافرید واز زبده هرآسمان آسمان دیگر بیافرید تا آسمان اول. از زبده و خلاصه آن باقی عنصر آتش واز زبده باقی‌آن عنصر هوا و از زبده آن عنصرآب و ازآنچه باقی ماند عنصر خاك بیافرید.. (باختصار از ص۵٦ ببعد) ـ صفات و ماهیات هرگز دیگرگون نشوند، اما صفات نفس و جسم دیگرگون شوند ومبدل‌گردند، و دعوت انبیا و تربیت اولیا از برای این است که صفات نفس و جسم دیگرگون میگردند و مبدل میشوند. (ص۱٦۹) بدانکه روح آدمی بذات یا جسم است. هیچ ذره‌ای از ذرات جسم نیست که روح بذات با آن نیست و برآن محیط نیست، و با اینکه چنین است جسم در مکان خودست و روح درمکان خود و جسم بمقام روح نمیرسد. اگر جسم را ذره ذره کنند در روح هیچ تفاوت نکند و هیچ آسیبی بروح نرسد. روح با جسم است نه درجسم است حلولی دراینجا غلط‌کرد و سرگردان شد. (ص۳۸۰) ـ ر-ك :روح

جفا

نزد صوفیه پوشانیدن دل سالك است از معارف و مشاهدات که او را بدان تربیت میکردند. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۱۵۵۵ و

اصطلاحات عراقی ص٥٦) ـ پوشیدن دل سالك را گویند از مشاهدات دقایق حسن و جمال جهت امتحان. (مرآةالعشاق)

جـلا

بکسر اول در لغت بمعنی سرمه و روشنائیست ، و در اصطلاح صوفیه: جلاء ظهور ذات‌قدسیه‌است لِذاتِهِ‌فِی‌ذاتِهِ‌فِی‌تَعَیُّناتِهِ. (کشف‌اللغات وکشاف ص ٢٦٨)

جلال

بفتح اول درلغت بمعنی بزرگی و بزرگواری. (منتهی‌الارب) است و در اصطلاح از صفاتی است که تعلق بقهر و غضب دارد. (تعریفات ص ٦٨) و نعوت قهر است از حضرت الهیت. (ضمیمه تعریفـات ص ٢٣٦) ـ بدانکه صفات حق‌تعالی محض است درجمال و جلال. آنچه درو رفق و لطف باشد آنرا جمال گویند، وآنچه درو قهر و جبر باشد آنرا جلال گویند. ونیز صفات باطن را جلال نامند و صفات ظاهر را جمال. و در اصطلاح متصوفه جلال احتجاب حق است از بصایر و ابصار و غیری نتواند که بحقیقت هویت حق را بداند چنـانکه او خود را میداند، و هیچ احدی از سوی الله ذات مطلق اورا نه‌بینند. ونیز مراد از جلال صفت قهاری و جباریست و اهل ضلالت تعلق باو دارند. (کشف اللغات) ـ و در اصطلاح صوفیه بمعنی اظهار استغنای معشوقست ازعشق عاشق، وآن دلیل به فناء وجود و غرور عاشق بود و اظهار بیچارگی او، و بقای ظهور معشوقست چنانکه عاشق را یقین شود که اوست. در

شرح‌العقائد النسفیه جلال صفت قهر است ونیز برصفات سلبیه مثل‌اینکه خدای تعالی نه جسم است ونه جسمانی ونه جوهرست ونه عرض و مانند اینها اطلاق میشود. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۲۴۳) ـ جلال ظاهر کردن بزرگی معشوقست، به‌جهت زیادتی رقبت‌طلب عاشق. (اصطلاحات عراقی ص۵۵)ـ ظاهرکردن حشمت و استغنای معشوقست بر دیده عاشق جهت نفی غرور عاشق، و بواسطه تحقق و انتباه او به بیچارگی و افتقار او بکبریای معشوق. (مرآةالعشاق) ـ جمال احتجاب حق تعالی است از ما به عزتش چه ذات خدایرا آنگونه که هست هیچکس نتواند دید مگر خودش. (اصطلاحات حاشیه منازل‌السائرین ص۹۵)

جلال نعت الهیست که تعظیم و هیبت در دل اندازد، و از آن اسم جلیل ظاهر شود و حکم این اسم از عجیب‌ترین احکامست چه آنرا حکمیست که «لیس کمثله‌شی» چه هرکس که وصف خدای تعالی کند در حقیقت وصف خود را کرده است نه خدایرا چون اورا هیچکس جز خودش نشناسد، زیرا که رب‌العزه نه بوصف درآید ونه هیچ‌لغتی بتواند برحقیقت اسم خاص او دلالت‌کند. جلال به علماء الهی تعلق دارد و اگر بمعنی غلو و عزت باشد محبین را بدان راهی نیست واگر به‌معنی ضد عزت و علو باشد به محبین نیز تعلق‌گیرد و شرح اسم جلیل در ذیل وصف عنوان اسماء الحسنی در این‌کتاب آمده است. (فتوحات‌المکیه ج۲ ص۵۴۱) ـ بدانکه جلال عبارتست از ذات حق‌تعالی بظهور او دراسماء و صفاتش کماهی‌علیه اجمالا. اما بنابر شرح و تفصیل، جلال عبارتست ازعظمت وکبریا ومجد و بزرگواری و هرجمالی‌که اوراست، چه شدت آشکاری او سبحانه و تعالی تعبیر به جلال شود، همچنانکه هر جلالی باو اختصاص دارد. پس او جلت عظمته در مبادی ظهورش برخلق بنام جمال شناخته شود و از این جهت است که گفته‌اند: برای هر جمالی جلالی است و بالعکس. اما درمیان مردم از جمال خدای تعالی جزجمال جلال یا جلال جمال صفت دیگری نمودار نیست. اما شهود جمال وجلال

مطلق جز برای حضرت احدیت برای احدی میسر و صورت‌پذیر نیست، چه ما جلال را بذات او بظهورش در اسماء و صفات خود کماهی علیه تعبیر می‌کنیم و این ظهور و شهود برای غیر او محال است. و جمال را نیز بصفات و اسماءالحسنی تعبیر کردیم چون استیفاء اوصاف و اسماء او برای خلق از محالات و غیرممکن است وچون این بدانستی اکنون بدان‌که صفات حق و اسماء او از حیث اقتضای حقائقشان برچهارقسم‌اند: یکی صفات جمال و دیگر صفات جلال و سوم صفات مشترك بین جمال و جلال و چهارم صفات‌کمال. (انسان‌کامل جیلانی ج۱ ص۵٤)

جلال مظهر قهر اسماء و صفات و افعال الهیست. (جامع‌الاسرار ص۱۱٤) و از این جهت مولای متقیان درخطاب به کمیل‌بن زیاد فرمود «اَلحَقِیقَة کَشْف سَبَحاتِ الجَلال مِنْ غَیْرِ اشارَة». که اشاره است بظهور خدای تعالی بصور مظاهر، و اشاره است برفع کثرت اسمائیه بعد رفع کثرت خلقیه که ازآن به مظاهر تعبیر میشود. و از این جهت جلال فرمود، که جلال مخصوص اسماء و صفاتست و جمال فقط بذات اختصاص دارد (ص۱۷۱)

حاصل کلام‌آنکه: این اصطلاح درآثار صوفیان بدو معنی استعمال شده است. اول بمعنی اظهار استغنای معشوق از عشق عاشق، تا غرور عاشق منتفی گردد، و انتباه و افتقار و بیچارگی بیشتری بکبریای معشوق پیدا کند، و با ظاهرشدن عظمت معشوقست برعاشق تا رغبت و شوق او در عشق بیشتر گردد. دوم بمعنی اسماء و صفات و افعال قهریه خدای‌تعالی است چه گویند خدای را دونوع اسم و صفت وفعل است، که یکی‌ازنوع لطف و رفق است و جمال نام دارد، و دیگری از جنس قهر و غضب است وجلال نامیده میشود. واسماء وصفات جلالیه‌را عبارت‌میدانند ازکلمات: کبیر، متعال، عزیز، عظیم، جلیل، قهار، قادر، مقتدر، ماجد، ولی، جبار، متکبر، قابض، خافض، مذل، رقیب، واسع، شهید، قوی، متین، ممیت، معید، منتقم، ذوالجلال والاکرام، مانع، وارث، صبور، ذوالبطش، بصیر،

دیان، معذب، معضل، مجید، اَلّذی لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفواً اَحَد، ذوالحَول الشَّدِید، قاهر، غیور، شدیدالعقاب. (انسان کامل جیلانی ص۵۵) و جهت اطلاع بیشتر از اسماء و صفات جلالیه رــك اسم ــ اسماء الله ــ جمال.

اما درمثنوی: مولانا چون سایر صوفیان معتقد است که اشیاء و اعیان ممکنات دائماً و همیشه در تغییر وتبدیل‌اند وگاهی باقتضای ظهور صفات جلال گداخته و فانی میشوند و زمانی بمقتضای صفات جمال حیات و بقا می‌یابند و ازین جهت است که یکی از اسماء الله ممیت است و دیگری محیی. منتها بعلت سرعت انگیزی صنع این تغییر و تبدیل همیشگی و دائم را ما نمیتوانیم دید.

هر نفس نو میشود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو میرسد مستمری مینماید در جسد
آن‌زتیزی مستمر شکل آمدست چون شررکش تیزجنبانی‌بدست
دفتر۱ نی ص۷۱ س۱۱۴٤ ج۱ علا ص۳۱ س۷

احوال بندگان نیز ازین قاعده کلی مستثنی نیست و دایماً دستخوش تغییر و تبدیل است. گاه گرفتار خوف است وگاه رجا وزمانی دستخوش قبض است و وهله‌ای بسط و دل چون قلمی در دست نویسنده پیوسته گرفتار پنجه تقلیب رب و نیك و بد روزگار و خلاف آمد ایام است.

خفته احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجه تقلیب رب
دفتر۱ نی ص۲۰ س۳۹۳ ج۱ علا ص۱۰ س۲۷
رنگ‌های نیك از خم صفاست رنگ‌زشتان از سیاهابه جفاست
صبغةالله نام آن رنگ لطیف لعنةالله بوی آن رنگ کثیف
دفتر۱ نی ص٤۷ س۷٦۵ ج۱ علا ص۲۰ س۱۸
چونکه تو ینظر بنور الله بدی نیکویی را وا ندیدی از بدی
دفتر۱ نی ص۸۲ س۱۳۳۲ ج۱ علا ص۳٦ س۱

اما سالك سوخته‌جان وعاشق پاکباخته که درطی طریقت گرفتار

این دگرگونی‌ها و زیر و زبرشدن‌هاست، همیشه تسلیم این لطف وقهرها و هجران وصال‌هاست و تفویض مشیت معشوقست.

غرق‌حق‌خواهدکه باشد غرق‌تر — همچو موج بحرجان زیر وزبر
زیر دریا خوشتر آید یا زبـر — تیر او دلکش‌تر آید یا سپـر
پـاره کرده وسوسه باشی دلا — گـر طرب را بازدانی از بلا
گر مرادت از مذاق شکرست — بی مرادی نی مراد دلبرست
هرستاره‌ش خونبهای صد هلال — خون عالم ریختن او را حلال
ما بهـا و خون‌بها را یافتیم — جانب جان باختن بشتـافتیم
دفتر۱ نی ص۱۰۶ س۱۷۴۵ — ج۱ علا ص۴٦ س۷

جلوه

بکسر اول و واو، درلغت بمعنی عرض‌کردن عروس را برشوهر و آنچه عروس شوی را دهد در وقت جلوه و غیـر آن آمده است. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح خروج بنده است از خلوت بنعوت الهی هنگامیکه جسم و اعضاء او محو شود از انانیّت و اعضاء بحق مضاف گردد بدون حق، چنانکه فرمود: «**مارمیت اذرمیت ولکن‌الله رمی**»[1] و نیز فرمود: **ان‌الذین یبایعونك انما یبایعون‌الله**[2] (تعریفات ص٦۸).

ای عزیز اگر خواهی که جمال این اسرار برتو جلوه کند، از عادت پرستی دست بدار که عادت پرستی بت پرستی باشد ، و هرچه شنوده‌ای ناشنوده گیر. و هرچه بنمایند نادیده گیر . و هرچه بر تو مشکل گردد جز بزبان دل سئوال مکن، و صبرکن تا رسی. (تمهیدات

۱ــ سوره مبارکه انفال آیه شریفه ۱۷ .
۲ــ سوره مبارکه الفتح آیه ۱۰ .

ص۱۲) این معانی برکسی جلوه کند که هفتاد و اند مذهب مختلف را واپس گذاشته باشد (ص۳۰٤) اول مقام مرد آن باشد که او را موت معنوی حاصل آید چون این موت حاصل‌آمد «فَقَدْ قامَتْ قِیامَتَه» بر وی جلوه کند (ص۳۲۲)

حال‌چون‌جلوه‌ست‌زان‌زیباعروس وین‌مقام‌آن‌خلوت‌آمد با عروس
جلوه بیند شاه و غیر شاه نیز وقت خلوت نیست جزشاه عزیز
جلوه‌کرده‌عام‌وخاصان‌را عروس خلوت اندر شاه باشد با عروس
دفتر۱ نی ص۸۸ س۱٤۳۵ ج۱ علا ص۳۸ س۳۸

جمال

بفتح اول در لغت بمعنی خوب صورت و نیکوسیرت گردیدن. (منتهی‌الارب) و خوبی و خوب شدن و ضد ضلال است. و دراصطلاح متصوفه تجلی حق است بوجه حق برای حق. و جمال مطلق را جلالیست وآن قهاری جمالست. جمال و جلال احتجاب ذات‌اند به‌تعینات اکوان و هر جمالی جلالی دارد و هرجلال جمالی. (کشف‌اللغات) ــ جمال از صفاتیست که برضا و لطف تعلق دارد. (تعریفات‌ص۶۹) ــ دراصطلاح صوفیه عبارتست از الهام غیبی که بر دل سالك وارد شود، و نیز بمعنی اظهارکمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید. ودر شرح قصیده فارضیه آمده است که: جمال حقیقی صفت ازلی خدای‌تعالیست‌که اول بمشاهده علمی در ذات خویش مشاهده فرمود، سپس اراده فرمود که جمال واقعی خود را در صنع خود مشاهده فرماید بمشاهده عینی. پس‌جهان را آفرید تا بطریق عیان آیینه جمال حقیقی‌اش باشد. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۲٤٤) ــ جمال ظاهر کردن کمالات معشوقست بجهت زیادتی رغبت و طلب عاشق. (اصطلاحات عراقی ص۵۵) ــ ظاهر

شدن کمال حسن معشوقست از روی اتصاف بصفات دلربایی و شیوه خودنمایی جهت ملاحظه مزید رغبت و طلب ذاتی عاشق صادق. (مرآة العشاق) ـ هر جلالی را جمالیست چـون درجلال و نعوت آن باشد معنیش احتجاب و عزت است و لازمه آن علو و قهر است از حضرت الهیت و خضوع و هیبت از جانب ما. چون درجمال و نعوت آن بود معنیش دنو و شعور است و لازمه آن لطف و رحمت و عطوفت است از حضرت الهیت و انس است از جانب ما. (اصطلاحات تصوف حـاشیه منازل‌السائرین ص۹۵)

بدانکه جمال الهی که خدایرا بدان جمیل نامیده‌اند وصف نفس سبحانه و تعالی است بزبان رسولش (إنّ‌اللّه جَمِیلٌ وَ یُحِبُّ‌الجَمال) چه او جمال را در جمیع اشیاء دوست دارد. و اجمال مطلب آنکه: خدای، عالم را جز به‌صورت خود نیافرید و چون آنصورت سخت زیباست پس همه عالم زیبا و جمیل است. و او سبحانه تعالی جمال را دوست دارد، و هرکه جمال را دوست داشته باشد جمیل را نیز دوست خواهد داشت و محب محبوب خود را آزار نرساند مگر برای رسانیدن او بآسایش و راحتی و یا برای تأدیب او تا از جهالت در امری برهد، مانند ادب مرد فرزندش را که با همه حبی که باو دارد گاه باشد که اورا بزند و یا از اموری که باب او نیست برحذر دارد. پس لطف الهی هم چیزیست که راحت و آسایش در آن مندرج است، و با رجا و بسط و لطف و رحمت و رأفت وجود و احسان قرین است و اگر زحمت و نقمتی ازآن متصور شود از بابت تادیب است و اثرش در دل بصورت عشق و محبت هیمان و شوق ظهور کند و مورث فنای در هنگام مشاهـده شود. (فتوحات‌المکیه ج۲ ص۵۴۲)

بدانکه جمال خدای تعالی برای عموم عبارتست از اوصاف عالیه و اسماءالحسنای او، و برای خصوص صفات رحمت و علم و لطف وجود و رزاقیّت و نفع و مانند آنست که همه از صفات جمال است. اما بعضی

ازصفات او بین جمال وجلال مشترک باشد مانند صفت ربوبیت که باعتبار و تربیت به اسم جمال تعلق دارد و باعتبار ربوبیت و قدرت باسم جلال متعلق شود و از این قبیل است اسم رحمان والله، بخلاف اسم رحیم که فقط باسم جمال متعلق است. بدانکه در اصطلاح جمال حق بر دونوعست: اول جمال معنوی که عبارت باشد از معانی اسماء و صفات الهی که مختص شهود حق خویش راست. دوم جمال صوری که عبارتست ازاین عالم که به همگی آفریده‌شدگان و مخلوقات اطلاق شود. که بطورکلی گوئیم که این جهان و آنچه دروست جمال و حسن مطلق است و به جلوات حق متجلی‌اند هرچند که آن جلوات بنام خلق خوانده شوند. و این وجه تسمیه جلوه بخلق ازآن جهت است تا محقق گردد که در عالم خلق و جهان آفرینش جز زیبائی و نیکوئی چیز دیگری جلوه‌گرنیست و نشاید که بدی و زشتی را در پیرامون آفرینش شمرد چه زشتی در حکم نمك و چاشنی جهان است چه بسا که برای مراعات حفظ مراعات اظهار زشتی نوعی از خوبی و حسن باشد. و باید باین نکته متوجه بود که زشتی و قبح در اشیاء اعتباریست نه ذاتی پس حکم زشتی مطلق بر جهان روا نیست و چون این‌حکم از جهان برداشته شود جزحسن مطلق چیز دیگری باقی نماند.

مثلا زشتی بوی بد از جهت عدم ملایمت با طبع کسی است که با آن سازگاری ندارد، اما همین بوی بد برای جُعَل سخت سازگار و ملایم است و حسن مطلق بشمار میرود. یا سوزاندن آتش به اعتبار سوزندگی و هلاکت درنظر مخلوق زشت مینماید، ولی همین سوزندگی برای سمندر که زندگی او در آتش است بسیار مطبوع و در نهایت حسن و نیکوئیست. هرچه مخلوق خدای‌تعالی است ملیح بالاصاله است و آنرا صورتی خوب وجمالی زیباست وآنچه دراشیاء بدان اطلاق قبح و زشت میشود امریست اعتباری. چنانکه بسیاری از الفاظ نیکو که اصالةً زیبا و دارای جمیع محسنات لفظی ومعنوی‌اند درپاره‌ای‌امور بمناسباتی

جزئی درنظر زشت مینماید. (انسان‌کامل جیلانی ج۲ ص۵۳)

سیدحیدرآملی‌گوید: جمال شامل اسماء و صفات کثیروبسیارست. (جامع‌الاسرار ص۷۳) و هر مظهری از مظاهر اسماء و صفات حق که مظهر لطف باشد جمالست (ص۱۱٤) پس آنچه را که خدای تعالی به موجودات و مخلوقات خود عطا فرموده است از علوم وحقائق وکمالات و نقائص، خارج ازین دو تعبیر جلال و جمال نیستند. (ص ۵٤۷) جمال و جلال به لطف و قهر و یا رضا و غضب و یا بهشت لطف که لازمه آن سعادت و دوزخ قهرکه لازمه‌اش شقاوت است تعبیر میشود. (نص‌النصوص ص ۳۸٤)

حاصل‌کلام آنکه : کلمه جمال درنظر صوفیان دو تعبیر دارد: اول آشکارکردن کمالات معشوق و یا ظاهرشدن کمال اوست‌که نتیجه آن طلب و فزونی طلبی عشق است تا رغبت در عشق در سالك بیشتر شود. و تعبیر دوم اسماء و صفات الهی است که ازآن معنی لطف و رفق و عطوفت و رحمت و رأفت مستفاد شود و جیلانی آن صفات را بدین گونه ذکر کرده است، علیم، رحیم، سلام، مؤمن، باری، مصور، غفار، وهاب ، رزاق، فتاح، باسط، رافع، لطیف، خبیر، معز، حفیظ، مقیت، حبیب، جمیل، حلیم، کریم، وکیل، حمید، مبدی، محیی، واجد، دائم، باقی، بِرّ، منعم، غفور، رئوف، مغنی، معطی، هادی، بدیع،رشید، مجمل، قریب، مجیب، کفیل، حنّان، منّان، کامل، لَمْ‌یَلِدْوَلَمْ‌یوُلِد، کافی، جواد ذوالطول، شافی و معافی، که هریك ازین اسماء و صفات خدای تعالی را اثریست که همان مظهر جمال است مثلا معلومات بطورکلی اثر اسم علیم است که مظهریست از مظاهر جمال. بنابراین موجودات در واقع و نفس‌الامر و از حیث اطلاق، مظاهر اسماء جمالیه‌اند. (انسان کامل جیلانی ص۵۵ ببعد)

از نظر صوفیان چون خدای تعالی عالم را بصورت‌خود آفریده است، سراسر عالم زیبا و احسن است، و جز زیبائی و حسن چیز دیگری

در جهان آفرینش نیست، و باین مناسبت است که خدای تعالی حسن و زیبائی را دوست میدارد و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ازین جهت فرمود «اِنّ‌اللّه جَمِیلُ یُحِبُّ‌الجَمال». (مسلم ج۱ ص۶۵) پس در جهان هستی جز حسن و لطف چیز دیگری نیست، و زشتی و قهر امریست اعتباری نه واقعی، درحقیقت نقصان حسن و لطف را ما زشتی و قهر می‌نامیم و آن‌هم نسبت باعتبار برخوردمان بمسائل. و ازین جهت است که تعبیر بشر از قهر و زشتی مختلف است، چه بسا اموری که طایفه‌ای آنرا زشت بدانند و طایفه دیگر همان امر را زیبا انگارند. در عالم وجود هم همینطور است مثلا آب دریا که موجب هلاکت غریق است، ماهیان را حیات و زندگی‌بخش است، و خشکی و هوا که باعث زندگی ماست، ماهیان را علت هلاك و نیستی است. ر.ك: **اسم ـ اسماء الله ـ اسماءالحسنی ـ جلال**

در مثنوی آمده است

نورغالب ایمن ازنقص و غسق	در میان اصبعین نور حق
حق فشاند آن نور را برجانها	مقبلان برداشته دامان‌ها
وان نثار نور را او یافته	روی از غیر خدا برتافته
هرکرا دامان عشقی نابده	زان نثار نور بی‌بهره شده
دفتر۱ نی ص۴۷ س۷۵۹	ج۱ علا ص۲۰ س۱۵
آن جمال وقدرت و فضل‌وهنر	زآفتاب حسن‌کرد این سو گذر
دفتر۵ نی ص۶۳ س۹۸۵	ج۵ علا ص۴۵۴ س۲۹

جمع

بفتح اول، در لغت بمعنی گردآوردن. (منتهی‌الارب) وهمه و گروه و نخل و بسیار و فراهم آمدن است. و در اصطلاح متصوفه

جمع، شهود حق است بی‌خلق. (کشف‌اللغه) ــ جمع چیزیست که خودی و تفرقه را از تو سلب کند. آنچه ازجانب خدای باشد از ابداء معانی و ابتداء لطف و احسان جمع است. و هرکرا جمع نباشد معرفت الله دست ندهد و اینکه بنده در نماز گوید «ایاك‌نستعین.» طلب جمع است، و جمع از نهایات طریق الی‌الله است. (تعریفات ص۶۸) ــ جمع اشاره حق است بدون حق. (ضمیمه تعریفات ص ۲۳۶) ــ در نزد صوفیه ازاله تفرقه است بین حدوث و قدم، چه هرگـــاه بصیرت روح را بمشاهده جمال ذات جذب کند، عقلی که فاروق بین اشیاء است مستور و پنهان گردد بعلت غلبه نور ذات قدیم ، درین حالت تمیز بین قدم و حدث مرتفع شود چون هرگاه حق آمد باطل مرتفع گردد و این حالت را جمع گویند. و متصوفه گویند جمع بدون تفرقه زندقه است و تفرقه بدون جمع تعطیل است و جمع با تفرقه توحید. (کشاف اصطلاحات‌ــ الفنون ص۳۴ ببعد) پس سالك باید که پیوسته به روح که محل مشاهده است درعین جمع باشد، و بقالب که آلت مجاهده است در مقام تفرقه. (نفائس‌الفنون ج۲ ص۳۵) ــ جمع عین قدم است بی‌عدم. جمع آنستکه حق از اسرار جمع کند در دل عارف بلباس انوار. (شرح شطحیـــات ص ۵۶۳)

اول مقام درجمع این طایفه را آنست که همت بنده جمع گردد و آن‌چنان باشد که همه همت‌های خویش یك همت گرداند. یعنی‌آنکه عام به‌همت خویش همه‌چیز طلب‌کنند تا همت ایشان متفرق شود، واین طایفه همت خویش بیك چیز مشغول کنند تا همت ایشان مجتمع باشد و پراکنده نباشد. هرکه اندوههای خویش را یك اندوه گرداند، خدای عز وجل همه اندوهان او کفایت گرداند. و چون خویشتن را ازین همت‌ها گرد آورد و خود را جمعینی حاصل گرداند، ببدل ریا اخلاص گیرد و ببدل شرك توحید گیرد و ببدل عجب نفس تواضع و خضوع و انقیاد گیرد، و همه همت او موافق حق گردد. و این حال به مجاهده

و ریاضت کردنست.

وآن جمع که این طایفه یاد کنند که ایشان اهل آننده آن باشد که جمع اورا حال گردد. وآن آن باشد که همت‌های او پراکنده‌نگردد، و هیچ شغل جز شغل حق اورا پراکنده نتواند گردانیدن. آن جمع که در اول یاد کردیم، جمع تکلّف بود که چون مرید در اول حال باشد او خویشتن را ریاضت بایدکردن و تکلّف بسیار باید کردن تا خویشتن را از پراکندگی شغل غیرحق برکند و بشغل حق خویشتن را جمع گرداند. چون تکلف بسیار کرد، نیز طبع اورا به‌تکلف حاجت‌نیاید و سِرّخویشتن سوی حق تعالی بازآرد سِرّ او هم ازآن مألوفات نفرت گیرد و نیز او را با ایشان الفت نماند. تا همت پراکنده باشد و با هرچیز الف گیرد. بسیار قهر باید نفس را تا نفرت گیرد و طبع وحشی بجای بگذارد، و بسیار تکلف باید سِرّ را تا همت نفرت بجای بگذارد، و این حال ریاضت است و ابتداء حال چنین باشد. چون سِرّ خـویش را بتکلف از تفرق صحبت خلق بجمع صحبت حق بازآرد اسیر حق گردد و متفرق نگردد. چون حال سر این گردد نفس اسیر اوست و نفس بخدمت جمع گردد. و این جمع آنگاه درست آید که بخدا باشد نه بغیر او. و نشان درستی این وقت آن باشد که چون حق‌تعالی در او بایست مرادها بنهد، آنگاه از او بازدارد، او آن منع حق را کاره نباشد، آنرا مرید باشد. (شرح تعرّف ج۴ باختصار از ص۶۰ تا ۶۳)

جمع لفظی است مجمل وآن عبارتست از اشاره به حق بدون خلق و کون. چه کون و خلق از مکنونات‌اند و قائم بنفس خود نیستند و بین عدم و وجود قرار دارند. جمع و تفرقه دو اصلی‌اند که از هم مجزا و مستغنی نیستند، هرکه اشاره بجمع کند بدون تفرقه انکار خدای نموده، و آنکه اشاره بتفرقه کند بدون جمع انکار قدرت حق کرده است و اگر بین هر دو جمع نماید به وحدت و توحید رسیده است. (اللمع ص۳۳۹) و بسیاری در باره جمع باشتباه افتاده‌اند و کارشان

بخروج از ملت اسلام و ترك حدود شریعت کشیده است چه درین حالت تصور کرده‌اند که درجمیع حرکات و سکنات خود مجبورند و بطریق جبر گرائیده‌اند و نتیجه آن جسارت بر تعدی و بطالت شده است. واین اشتباه بعلت کمی معرفتشان بموضوع جمع و تفرقه است و این دو را با هم اشتباه کرده‌اند وآنچه مربوط بجمع است به تفرقه نسبت داده‌اند و یا بالعکس. (اللمع ص۴۳۱)

«معنی جمع حقیقت و سِرّ معلوم و مراد حق باشد، و این مقدار را اجماعست مر جمله اهل سنت و جماعت را بدون معتزله با مشایخ این طریقت. اما (مشایخ) اندر استعمال این عبارت مختلف‌اند، گروهی بر توحید رانند، وگروهی بر اوصاف وگروهی بر افعال. آنانکه بر توحید رانند گویند که جمع را دو درجت است یکی اندر اوصاف حق و دیگر اندر اوصاف بنده، آنچه در اوصاف حقست آن سر توحیدست وکسب بنده ازآن منقطع. آنچه اندر اوصاف بنده است، آن عبارت از توحیدست بصدق نیت و صحت عزیمت واین قول علی رودباریست. گروهی دیگر گویند آنانکه بر اوصاف رانند که جمع صفت حقست و تفرقه فعل وی وکسب بنده ازآن منقطع، ازآنچه در الهیت ویرا منازع نیست، پس جمع ذات و صفات وی است ازآنچه الجمع‌التسویه فی‌الاصل و جز ذات و صفات وی بقدم متساوی نی‌اند و اندر افتراق‌شان بعبارت و تفضیل خلق مجتمع نه. و معنی‌آن بودکه ویرا تعالی صفاتی قدیمست و بدان مخصوصست و قیام آن بدوست و اختصاص وجودشان بدو ووی و صفات وی دو نباشد که در وحدانیت وی فرق و عدد روا نیست، و بدین حکم جمع درین معنی روا نباشد. باز جمهور محققان تصوف را اندر مجاری عبارات و رموزشان مراد مجمع مواهب است، پس آنچه صرف عنایت و هدایت حق‌تعالی باشد جمع بود. پس روا باشدکه دوستی حق بر باطل بنده سلطان گردد، و بغلبه و افراط آن عقل و طبایع از حمل آن عاجزگردند و امر وی ازکسب وی ساقط گردد، آنگاه این

درجه را جمع خوانند.

بدانکه جمع بر دو گونه باشد: یکی را جمع سلامت گویند و دیگریرا جمع تکسیر. جمع سلامت آن بود که اندر غلبه حال و قوت وجد و قلق شوق که پدیدارآید، حق تعالی حافظ بنده باشد، و امر بر ظاهر وی میراند و ویرا برگزاردن آن نگاه میدارد و ویرا بمجاهدت می‌آراید. و جمع تکسیر آن بود که بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانین باشد. پس یکی ازین معذور بود و یکی مشکور، وآنکه مشکور بود روزگارش عظیم با نور بود و قوی‌تر از آن باشد بود. فی‌الجمله بدانکه جمع را مقامی مخصوص نیست و حال مفرد نه که جمع، جمع همت است اندر معنی مطلوب خود. گروهی را کشف این اندر مقامات باشد وگروهیرا اندر احوال، و اندر هردو وقت مراد صاحب جمع به بقاء آن بنفی مراد محصول باشد. (کشف‌المحجوب باختصار از ص۳۲٤ تا ۳۳۱)

«استاد بوعلی گفتی: جمع آن بود که از تو ربود بود. ومعنیش آنستکه آنچه ازقِبَل حق بود ازپیدا کردن معانی ولطفی‌کردن واحسانی، آن جمیع بود. و هرکرا حق حاضرکند از افعال نفس خویش، آن بنده بمقام جمع بود. و بنده را چاره نیست از جمع و تفرقه، زیرا که هرکه اورا تفرقه نبود عبارتش نبود و هرکه اورا جمع نبود معرفتش نبود.

قول خدای‌تعالی «**ایاك‌نعبد**» اشارتست بتفرقه، و «**ایاك‌نستعین**» اشارتست بجمع. چون بنده با حق خطاب کند بزبان راز و سئوال یا دعا یا ثنا یا شکر یا عذر برچیزی اندر محل تفرقه بود، وچون در سر گوید و بدل سماع میکند، آنچه ازحق بدو میآید آن مقام جمع است. واشاره کرده‌اند به لفظ جمع و فرق، بگردانیدن حق جمله خلق را از حال بحال. جمع‌کرد همه را اندر تصریف و تقلیب ازآنجا که آفریدگار ذوات ایشانست و راننده صفات ایشان. پس پراکنده گرداند در درجات، گروهی را سعید کرد و گروهیرا بعیدکرد، گروهی را مجذوب‌کرد

گروهی را به قرب خویش راه داد وگروهیرا دورکرد. (ترجمه رساله قشریه باختصار از ص۱۰۳ تا ۱۰۶)

«جمع سر جامع است. بدانکه حق‌تعالی مقام غیب دارد که در آن مقام نه اسمی است و نه رسمی و مقام ظهور دارد بفعل خود که از آن تعبیر بمقام محمدی‌ص و علویت علی‌ع کنند، و دراین مقام ظهور اسماء و صفاتست وکثرت اسماء و صفات، نه‌کثرت حقایق، بلکه دربن مقام تمام حقایق جمعند بوجود واحد جمعی، لکن بحیثیتی‌که اسم ورسم برای آنها بنحو جمع هست، که تمام اسماء دربن مقام پیدا میشود. واز مقام فعل بجمع تعبیرکنند. وگاهی از مقام عقول کلیه و نفوس کلیه بمقام جمع تعبیرکنند که تمام حقایق دربن دومقام بوجود واحد جمعی موجودند.

«جمع، جمع مرادست قبل اظهار مرید یعنی جمع، جمع‌کردن مرادست که حق باشد تمام موجودات را پیش از اظهار داشتن مریدکه موجودات باشند. یا جمع، جمع‌کردن موجودات است پیش از اظهار داشتن مرید که حق باشد آنها را. جمع و تفرقه دوحالت‌اند، و خدای تعالی جامع مُفرّق است. هرکرا حق‌تعالی جمعش‌کند بحقیقت متفرقش کند بعلم. پس جمع حقیقت مراد اوست و تفرقه شرایط علمش. هرکرا حق تعالی از اغیار جمع‌کند به تفرقه اعتبارش اندازد کسی که جمع کند مراد حق را عبودیت باشد، یعنی از تفرقه هواهای نفسانی و اغراض شیطانی بیرون آورد، و این عبودیت را بر اهواء خـود بسبب صفات منسوبه بخود که اغراض و اهوا باشد متفرق نسازد، این شخص مجموع خواهد بود بشرطیکه عدم تفرقه عبودیت باشد بر اغراض. وکسی که خدا اورا جمع کند در مراد خود، یا بسبب مراد خود که عبودیت باشد، صفت و خوبی او همان مراد حق خواهد بود که ما جَمْعٌ بِهٖ است، یعنی این کس مجموع بلاشرط خواهد بود.

«جمع غلبه مراد خداست» و جمع درعالم‌کبیر نه در سالك آن

چیزیست که خود حق تعالی منفردست باو که عبارت از علم اوست در باره معلوم که ماخوذ از خود معلومست. جمع آن چیزیست که حق جمع کند و آن عبارتیست از مراد حق در خلق کردن خلق کـه مراد او بر گردانیدن آنها بوده است بمقام جمع، بعداز خلق کردن و بتفرقه آوردن. جمع بعد از تفرقه موافق شدنست با مراد حق تعالی شأنه . جمع علم خداست در معلوم قبل وجود معلوم. جمع حال شریفی است سالك را، چه جمعیت عبادات و بیرون آوردن آنها از تفرقه اغراض و اهواء، و چه جمعیت در حقایق مشهوده و وصول بمقام جمع، و چه جمعیت تمام موجودات و وصول آنها بمقام هریك که آخر مرتبه کمال باشد، یا وصول بعالم جمع عالم کبیر که بخلاص شدن از غلاف کثرت است. و جمع کننده خداست نه بنده. جمع چیزیست که کتاب و سنت بشناسایی آن شهادت دهند. یعنی جمع شناسائیست، وشناسائی بدون شهود نمیشود که کتاب و سنت هردو شهادت دهند که شناسائیست نه جهل مقصود شهود حقایق الهیه است، چه هر گاه شهود ملکوت سفلی بـرای سالك اتفاق افتد آنرا جمع ننامند، بلکه داخل فرقست، که کتاب وسنت شهادت نمیدهند بشناسائی آن. پس جمع کتابست و سنت تفرقه. (شرح کلمات قصار باباطاهر باختصار از ص۱۴۷ تا ۱۵۴)

«جمع اسقاط تفرقه است، وفنای رسوم، و ازاله مسمّیٰ که صاحب آن حق راجز بحق نجوید و نیابد و جز او نه بیند. و قطع اشاره است، و تنی است ازآب وگل از جهت شهود عینی او در عین حق، و علو درجتش از رسوم خلق، و غرض از آب وگل مخلوقیت است بعدازصحت تمکین و برائتش از تلوین ورهائیش ازشهود ثنویت، و تنافی ازاحساس اعتلال. وآنرا سه درجت است: جمع علم، پس جمع وجود، سپس جمع عین. جمع علم تلاشی علوم شواهد است صرفاً درعلم لدنی. امـا جمع وجود ، تلاشی نهایت اتصال است محقاً در عین وجود. و جمع‌العین، تلاش هرچیزیست که بدان حمل اشاره شود محققاً در ذات حق. جمع

نهایت مقامات سالکین است وآن طرفیست از بحـر توحید. (شـرح منازل‌السائرین از ص۲۶۲ ببعد)

«میدان پنجاه ونهم جمع است. از میدان غیرت میدان جمع زاید. جمع از پراکندگی سه چیز برستن است: برستن دلست، و نیت و وقت. ناپراکندگی دل را سه نشانست. نابستن افزونی ووحشت ازخلق، و ملالت از زندگی. و نشان ناپراکندگی نیت سه چیزست: شیـرینی خدمت، و آزمندی علم، و موافق افتادن قصد. و نشان پراکندگی در وقت سه چیزست: حلاوت مناجات ، و تولد حکمت، و صحت فراست. (صد میدان ص۱۲۷) ــ بدانکه جمع در نزد طایفه‌ای اشارتیست بکسی که اشاره کند بحق بدون خلق. ابوعلی دقاق گفت: جمع آنست‌که ترا از تو برباید. طایفه دیگر گفته‌اند جمع عبارت ازشهود فعل حق‌است به‌تو. ونیز گفته‌اند جمع مشاهده معرفت است و حجت آن «**ایاك نستعین**» است، و برخی گفته‌اند: جمع اثبات خلق است قائماً بالحق. ونیز گفته‌اند: جمع اثبات خلق است قائماً بالحق. ونیز گفته‌اند: جمع شهود اغیارست بخدا و نزد ما: «اِنْ تَجَمَّعَ مالَهُ عَلَیْهِ مِمّا وَصَفَتْ بِهِ نَفْسِكَ مِن نُعُوتِهِ وَ اَسْمائِهِ، وَ تَجَمَّعَ مالَكَ عَلَیْكَ مِمّا وَصَفَ‌الحَقُّ بِهِ نَفْسِهِ مِن‌نُعُوتِك وَاَسمائِكَ فَتَكُونَ اَنْتَ اَنْتَ وَ هُوَ هُوَ. (فتوحات‌المکیه ج۲ ص۵۱۶)

جمع اصل است و تفرقه فرع، پس جمع بدون تفرقه زندقه است و تفرقه بدون جمع تعطیل. و از جمع و تفرقه چنین اراده کنند که هرگاه سالك اعمال خویش را کسباً و نظراً بخود بیند در تفرقه است و اگر همه چیز را بر خدای ثابت بیند درجمع‌است. وازمجموع اشارات مشایخ چنین برمیآید که هرکه نظر بر کون کند در تفرقه است وآنکه افراد مکوّن نماید در جمع. پس جمع توحیدست و میتوان گفت که رؤیت افعال تفرقه است و رؤیت صفات جمع است. (عوارف‌المعارف ص۵۲۴ ببعد) ــ لفظ جمع در اصطلاح صوفیان عبارتست از رفع مباینت و اسقاط اضافات و افراد شهود حق. حکم جمع تعلق بروح دارد، و

حکم تفرقه تعلق به قالب. پس عارف محقق پیوسته بروح که محل مشاهده است درعین جمع بود و به قالب که آلت مجاهده است در مقام تفرقه. (مصباح‌الهدایه ص۱۲۸) ــ مراد صوفیان از جمع، تجمع همت است بخدای تعالی و جامع و مفرّق درحقیقت اوست. و برخی گفته‌اند رؤیت افعال تفرقه است و رؤیت صفات جمع. (حیاةالقلوب حاشیه قوت‌القلوب ج۲ ص۲۷۸)

جمع شهود حقست بدون خلق. (جامع‌الاسرار ص۲۱۸) وابن‌عربی گفته است از جمع و تفرقه بپرهیزید، چه اولی مورث زندقه والحادست و دومی علت تعطیل فاعل. غرض این است که بقای در تفرقه وآنکه در تفرقه باقی ماند محروم از مشاهده حق شود و در حجاب باقی ماند و به‌احاطت و معیت با خلق دچار شود، وآنکه در جمع باقی ماند، از مشاهد در مظاهرش محجوب و محروم شود و به تعطیل فاعل گرفتار آید. (نص‌النصوص ۳۸٦ و جامع‌الاسرار ص۱۱۷و۲۱۸)

اقوال مشایخ ــ جنید گفت: قرب بوجد جمع است. و مُزیّن گفت: جمع عین فناء بالله است. و واسطی گفت اگر نظر بر خودداری در تفرقه‌ای و اگر نظر بپروردگارت داری در جمعی. (عوارف‌المعارف ص۵۲٤ و مصباح‌الهدایه ص۱۲۹) ــ ابوالحسین نوری گفت: جمع بحق تفرق از غیر است و تفرق ازغیرجمع باوست. (طبقات‌الصوفیه ص١٦٦) نهرجوری گفت: جمع عین حق است آنکه جمله اشیاء بدو قایم بود. (همان کتاب ص۳۸۰ و تذکرةالاولیاء ج۲ ص۱) ــ ابوبکر ابهری گفت: جمع، جمع متفرقاتست، و تفرقه، تفرقه مجموعات. هرگاه جمع شوی گویی الله ولاسواه و چون در تفرقه افتی نظر بکون داری. (ص ۳۹۳ طبقات‌الصوفیه و ص۳۹۳ امالی پیرهرات) ــ حلاج گفت: جمع بعضی از عین توحید است. (امالی پیرهرات ص۱۲۰) ــ عمروبن عثمان گفت: جمع آنست که حق تعالی خطاب کرد بندگانش را در میثاق. (تذکرةالاولیاء ج۲ ص۳۹) یوسف اسباط گفت جمع، جمع‌کردن دلست

در معرفت، و تفرقه متفرق گردانیدن در احوال. (همان کتاب ج۲ ص ۷۹) ممشاد دینوری گفت: جمع آنست که خلق را جمع گردانید در توحید، و تفرقه آنستکه در شریعتشان متفرق گردانند. (ج۲ ص۱۵۹)

حاصل کلام آنکه: جمع درنظر این طایفه آنستکه سالك با همه همت خود بخدای پردازد و از هرنوع پراکندگی خاطر نجات یابد. یعنی هیچ امری از امور دنیا و هیچ شغلی از مشاغل ظاهر و باطن، او را از کار خدای باز ندارد و متفرق وپریشان‌حال نگرداند. و کل‌ماسوی الله را از سر صدق و اخلاص وداع کند و همت درخدای بندد و بس تا باب معانی براو گشاده شود و مورد لطف و احسان حق قرارگیرد درین حالت تفرقه و پراکندگی بهرصورتی که باشد از سالك اسقاط شود، و رسوم و هرچه اورا از خدای بازدارد فانی‌گردد، و از هرگونه تفرقه هواس و هواهای نفسانی و اغراض شیطانی بیرون آیـد. سالك تا همه اعمال خود را اعم از اینکه کسبی باشد ویا نظری از خود نیندازد و ساقط نکند، در تفرقه است واگر همه چیز را از خدای داند در جمع است . بنابراین رؤیت افعـال در نظر صوفیان تفرقه است و رؤیت صفات جمع.

هجویری جمع را بر دوگونه دانسته است: یکی را جمع سلامت، و دیگری را جمع تکسیر خوانده است. «جمع سلامت» آنستکه حق تعالی حافظ بنده شود، و ویرا درگزاردن اعمال ظاهر و مجاهدات بطریق احسن واکمل مساعدت فرماید. وجمع تکسیر «آنستکه سالك فانی در حق شود» و اندر حکم واله و مدهوش شود، و حکمش حُکم مجانین شود. و چنان مجموع شود که حتی خودرا نیز درمیان نبیند. ابوعبدالله انصاری چون سایر حالات و مقامات آنرا بر سه قسم کرده است: اول را «جمع علم» نامیده است که آن اضمحلال هرگونه علوم ظاهری و شهودیست در علم الهی ، و دوم را «جمع وجود» خوانده‌که آن مقام اتصالست (رـك اتصال) و سوم را «جمع‌العین» نام نهاده، وآن فنای

هر چیزیست که بدان بتوان نامی گذاشت در ذات حق و فنای کلی سالك است در حق.

گفته‌اند که جمع و تفرقه هردو درسلوك لازمست چه جمع بدون تفرقه زندقه است و تفرقه بدون جمع تعطیل. و از این جهت است که ابن‌عربی سالکان را از این هردو پرهیز داده است چه سالك اگر در تفرقه بماند به معیّت با خلق و احاطت بامور دنیا دچار شود و ازمشاهده حق محروم و محجوب ماند، و اگر در جمع باقی ماند، ازمشاهده مظاهر الهی محجوب ومحروم شود و در تعطیل افتد. جهت مزید اطلاع ر ـك شرح تعرّف ج۴ ص۶۰ تا ۷۱، و کشف‌المحجوب ص۳۲۴ تا ۳۳۴ و فتوحات مکیّه ج۲ ص۵۱۶ و رساله قشیریه ص۳۶ ببعد، و ترجمه رساله قشیریه ص۱۰۳ تا ۱۰۶ و شرح کلمات قصار باباطاهر ص۲۶۲ تا ۲۶۴ و عوارف‌المعارف ص۵۲۴ ببعد و نیز ر ـك **تفرقه و جمعیت** :راین کتاب.

اما در مثنوی هم به‌همان معانی است که مذکور شد.

آن یکی ماهی همی‌بیند عیان	وان یکی تاریك می‌بیند جهان
وان یکی سه ماه می‌بیند بهم	این‌سه کس‌بنشسته یك‌موضع بهم
چشم هرسه باز وگوش‌هرسه تیز	درتو آویزان واز من درگریز
دفتر۱ نی ص۲۳۱ س۳۷۵۲	ج۱ نی ص۹۷ س۱۵
کنده تن را ز پای جان بکن	تـا کند جولان بگرد انجمن
غل‌بخل ازدست‌وگردن دورکن	بخت نو دریاب در چرخ کهن
دفتر۲ نی ص۳۵۳ س۱۹۴۸	ج۲ نی ص۱۴۷ س۳
چون روان‌باشی روان‌وپای نی	میخوری صدلوت ولقمه‌خای‌نی
نی نهنگ غم زند بر کشتی‌ات	نی پدید آید زمردن زشتی‌ات
هم‌توشاه‌وهم‌تولشکرهم‌توتخت	هم تونیکوبخت‌باشی‌هم‌توبخت
دفتر۴ نی ص۳۴۳ س۱۱۰۶	ج۴ نی ص۳۵۳ س۷
جمع باید کرد اجزا را بعشق	تاشوی‌خوش‌چون‌سمرقندودمشق
جوجوی‌چون‌جمع کردی‌زاشتباه	پس توان‌زد بر تو سکه پادشاه

جمع کن‌خودرا جماعت‌رحمتست   تا توانم یا توگفتن آنچه هست
دفتر٤ نی ص٤٧٣ س٣٢٨٩   چ٤ نی ص٤١٢ س٦

جمع‌الجمع

در اصطلاح صوفیان، شهود خلق است قایم بحق. (کشف‌اللغة)ــ مقامیست تمام‌تر و کاملتر از جمع، چه جمع شهود اشیاء است بخدای و تبرّی از حول و قوّه غیر است مگر خدای، وجمع‌الجمع استهلاك کلی و فناء از ماسوی‌الله است وآن مرتبه احدیت است. (تعریفات ص٦٨ و ص٢٣٦) ــ در بدایت بعلت عدم استقرار حال جمع بنده گاهی بتفرقه افتد وگاهی درحالت جمع تا آنجا که سرانجام چنان شود که اگر نظر بحق کند درجمع باشد واگر بخلق بنگرد درتفرقه واین حالت‌را صحو ثانی و فرق ثانی و محوالجمع و جمع‌الجمع نامند وآن مرتبه‌ای بالاتر و کامل‌تر از جمع است. صاحب این حالت مخالطت با خلق و عزلت از آنها برایش یکسان شود و مخالطت با خلق را قدح نکند و بد نداند، بخلاف صاحب جمع که حالش چنان شود که مخالطت وآمیزش با خلق از او برخیزد و همواره نظر بصور اجزاء کونیه دارد. اما صاحب‌الجمع چون بعالم تفرقه نگرد صور اکوان را جزآلتی در دست فاعلی واحد نه‌بیند بلکه همه افعال و صفات و ذوات در خدای واحد یکتا جمع‌کند. وگفته‌اند شهود خلق است قایم بحق. (کشاف‌اصطلاحات‌الفنون‌ص٢٣٤)

«جمع جمع برتر ازین بود و خلافست میان مردمان درین‌جمله برحسب فرق اندر احوال ایشان، و تفاوت درجات ایشان. هرکه اثبات کند نفس خویش را و خلق را ولکن همه را قایم بحق بیند این جمع بود. چون از دیدار خلق ربوده باشد واز نفس خویش و بهمگی از همه اغیار بی‌خبر و بی‌علم بدانچه ظاهر شود از سلطان حقیقت و غلبه گیرد

آن جمع جمع باشد. جمع جمع بهمگی از همه چیزها هلاك شدن بود و حس نایافتن بغیر خدای بوقت غلبه حقیقت. و پس ازین حالی بود لطیف قوم آنرا فرق ثانی خوانند، وآن آن بود که بنده با حال صحو دهند بوقت ادای فریضه‌ها، تا قیام کردن بروی جاری بود بفریضه‌ها اندر اوقات او تا بازگشتن بود ازو بخدای نه بازگشتن بنده را به‌بنده، خویشتن را اندرین همه حالها اندر تصرف حق بیند مبدی ذات خویش بیند و مجری احوال و افعالش داند برو بعلم مشیت او. (رساله قشریه ص٣٦ و ترجمه رساله ص١٠٥)

«در مقام جمع تمام حقایق جمعند بوجود واحد جمعی، لکن بحیثیتی که اسم و رسم برای آنها نحو جمع هست، و درمقام غیب نیز تمام حقایق هست لکن اسم و رسم هیچ نیست درین مقام، بلکه مقام‌غیب است که نه اسم می‌ماند و نه رسم، و ازین مقام تعبیر بجمع‌الجمع کنند. گاهی از مقام فعل بمقام جمع‌الجمع تعبیر کنند. (شرح کلمات قصار باباطاهر ص١٤٧) ـ مقام جمع و جمع‌الجمع مقام علم حق هم هست تعالی‌شانه، لکن چون علم اجمالیست و مستورست از آن به سِرّ تعبیر کنند. (همان کتاب ص١٤٨) جمع علم خداست در معلوم قبلی وجود‌ـ المعلوم که عالم جمع و جمع‌الجمع هر دو علم حق است بموجودات قبل از وجود موجودات. (ص١٥٢) و عالم جمع را بعبارت نتوان بیان کرد و منتهی میشود صاحب جمع‌الجمع بسوی حیرت و تکلم کردن که خرس انعقاد لسانست از تکلم چه پیش ذکر کردیم که جمع‌الجمع مقام غیب است که ازو خبر و اثر نیست» (ص١٥٣)

رؤیت افعال تفرقــه است و رؤیت صفات جمع، و رویت ذات جمع‌الجمع. (عوارض‌المعارف ص٥٢٥) ـ جمع فناء از مشاهده همه چیز است غیر از حق، ونیز گفته‌اند جمع‌الجمع استهلاك کلی و فناء احساس بماسوی‌الله است هنگام غلبات حقیقت. جمع‌الجمع تَجَمَّع مالَهُ عَلَیْهِ وَ مالَكَ عَلَیْه است و ارجاع همه آنها به خدای تعالی «والله یرجع

الامر کله. الاالی‌الله تصیرالامور» (فتوحات مکیه ج۲ ص۵۱۶) جامع تفرقه وجمع موحدحقیقی‌است وآن مرتبه‌ایست سخت بلند و غایةالقصوی سلوکست. جامع‌الاسرار ص۱۱۷ و ۲۱۹و۲۹۶ و نص‌النصوص ص۳۶۲ و ۳۸۶) جمع‌الجمع در نزد اولیان شهود ماسوی‌الله است قایماً بالله و نزد دیگران شهود حق است درخلق ویا شهود وحدتست درکثرت و بعضی گفته‌اند شهود وحدت درکثرت جمع است و استهلاك آن دو جمع‌الجمع. (ص۳٤۰) اعتبار حق‌تعالی یا وجود مطلق، بشرط آنکه هیچ چیز با او نباشد که آن مرتبه احدیت ذاتست که اسماء وصفات در آن مستهلك‌اند آن‌را جمع‌الجمع یا حقیقةالحق گویند. (نص‌النصوص ص٤٦۹)

خلاصه کلام آنکه: سالك چون ازتفرقه و پراکندگی که نتیجه‌اش زندقه است، وحالت جمع که بقای درآن به تعطیل می‌انجامد رها شود، بحالت جمع‌الجمع میرسد. وآن‌چنانست که در هستی جز خدای واحد یکتا را نه‌بیند، وجز او عامل و مؤثری در وجود تصور نکند، ومجری افعال و احوال اورا داند، و مشیت اورا در همه وجود مشاهده نماید. و چنانکه سهروردی گفت جمع‌الجمع رؤیت ذات است و استهلاك همه هستی و وجود درآن ذات. واین مرتبه بالاتر ازجمع است چه مرتبتی است که سالك حق را درجمیع مخلوقات و موجودات مشاهده می‌نماید که هرجا بصفتی ظاهرشده است، و ازین‌جهت آنرا بالاترین وکاملترین مقامات دانند. و ازآن به فرق بعدالجمع و فرق ثانی و صحو بعدالمحو و نیز به مرتبه احدیت و جمع‌الجمع و حقیقت‌الحقایق تعبیرکرده‌اند.
ر ـ ك **تفرقه ـ جمع ـ جمعیت**

جمعیت

بفتح اول و تشدید و فتح یاء در لغت بمعنی گروه وانجمن است.

(لغت‌نامه) در اصطلاح اجتماع همت‌هاست بخدای تعالی و دل کندن از غیر او و ماسوی‌الله است. (تعریفات ص۶۹) ــ جمعیت در اصطلاح سالکان اشارت از آنست که از همه بمشاهده واحد پردازی. و قیل جمعیت آنکه سالك بمرتبه محو رسد و اورا شعور خلق و خود نماند. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۲۳۵) ــ کمال احاطت دلرا گویند بر جمیع مراتب تجلیات که وحدت قادح کثرات و تعینات نگردد، وکثرت نیز در شهود ساتر جمال وحدت نشود. (مرآة‌العشاق)

«بدانکه جمعیت خاطر ازکمال بصیرت ونورمحبت تولد کند و به توحید و تسلیم انجامد. و جمعیت هم بظاهرست و هم بباطن، اما جمعیت ظاهر در ملازمت عبودیت است و نتیجه او قناعت است وجمعیت باطن در رؤیت ربوبیت است و نتیجه آن استغنا و فراغت است و مراد از جمعیت قطع علایق و رفع حجب و دفع اغیار ومنع اسبابست، ومادام که دیده و دل نظر و التفات میدارند بدون حق اورا جمعیت نیست. چون خاطر متفرق شد حق‌تعالی ویرا در مهالك اندازد و هرگاه که هموم متفرق در دل منقطع شود بیك اندیشه بازآید. پادشاه جل‌جلاله جمله مهمات این بنده بمدد جمعیت کفایت کند، چنانکه رسول علیه‌الصلوة والسلام فرمود که «مَنْ اَصْبَحَ وَجَعَلَ هُمُومَهُ هَمّاً و احِداً الکَفاهُ‌اللّٰه هُمُوم الدُّنْیا وَالآخِرة وَ مَنْ اَصْبَحَ وَ تَشَعَّبَتْ بِهِ‌الهُمُوم لایُبالِی‌اللّٰه بِهِ فِی اَیِّ دار اَهْلَکَهُ»

و نشان رونده صادق جمعیت است که بدیده جمع شود الاحق‌را نه‌بیند، و بدل جمع شود الا حق‌را نداند؛ و به نیت جمع شود الاحق را نپرستد. و جمعیت از لوازم طریقت است، و تفرقه از دلایل غفلت. و نشان جمعیت رونده عدم نفس و غضب است و فنای اعتراض و انکار. و جمعیت رونده از نور عقلست ، و خداوند تعالی آدمی را دل و هوی داده است تا که را از سر جاده دل منحرف شود متفرق گردد، در ذل فقر افتد، و هرکه بسر گنج دل رسد مجتمع گردد، در عز استغنا افتد.

و استغنا از جمعیت تواند بودن. وجمعیت بزبان و مکان تعلق ندارد بلکه رونده باید که در خویشتن جمع شود تا جمعیت او حکم در زمان نافذ گرداند که مرد متفرق بهرچیزی متفرق شود اما چون جمع شد هردو جهان در وی تلوّن و تغیّر پدید نیارد.

پس اول جمعیت بریدن است از اغیار و نهایت جمعیت سکون و ثبات در اسرار است و تا مرد درحالتی از احوال مضطرب مینماید جمع نیست ، چون جمع گشت مطمئن و ساکن شود **هوالذی انزل السکینة فی‌قلوب‌المؤمنین»**[1] پدید آید. حکم رونده در خلوت و زحمت یکسان باشد هر که از زحمت بخلوت گریزد هم از ضعف باطن است چون باطن در حصار جمعیت آید خود همیشه از خلوتست اگرچه خود در میان زحمتست که فایده خلوت حضورست و رونده جمع همیشه حاضر است و سفر و حرکت و همه احوال را فایده جمعیت است، و انجام جمعیت معیّت است. و هرگز در جمعیت رونده را تمنای اتحاد نباشد، که غرور اتحاد شبهت اتحادست، اما جمعیت درحرم معیت حجب توحید است. و این چنین حالات و اوصاف شریف‌را شرح بسیار نشایددادن، تا مدعیان آنکه داند خود داند «مَنْ ذاقَ عَرَفَ وَمَن‌لَمْ یَذِقْ لَمْ یَعْرَفْ» (صوفی‌نامه ص ۱۷۳)

جمعیت نشان‌اتحادست واتحاد نشان وداد است. تفرقه دوگانگی است و دوگانگی بیگانگی است. هر ضیاء که در شمع از جمعیت، موم بی‌آتش انور نیست، آتش بی‌موم در مجلس بکار نیست. این جمعیت طریقت است و ورای این جمعیت حقیقتست. و این نیستی بشریت است تا بشریت بجای باشد تفرقه پیدا باشد، عاشق و معشوق کجا یکتا باشد. چون خلقیت برخاست، حق خود بیگانگی سزاست. جمع عیان گردد و

۱ـ سوره مبارکه الفتح آیه٤ .

تفرقه دروی زبان گردد. (مقالات انصاری ص۱٤)

جقیقت جمعیت آنستکه چون دل بسوی عرش تمایل یابد، عرش هم بسوی دل بازگردد و میل کند و بین آندو از وجود و نفس جمعیت حاصل آید. (فوائح‌الجمال ص۳۰) و همت ثمره جمعیت بلکه راز و سرّ جمعیت است و ضد آن تفرقه است و هیچ نعمتی چون جمعیت وهیچ عذابی چون تفرقه نیست. جمعیت الحاق قلب است به عرش یا الحاق عرش است به دل که هردو در نیمه راه بهم ملحق شوند. جمعیت فنای دل و عرش است درحق و این فناء هنگام استوای حق برآنها حاصل شود، و استواء حق بر عرش بسته باستواء اوست بردلها، چه استواء او بر عرش جلالیست و استوائش بر دل‌ها جمالیست. و این همان معنی الرحمان والرحیم است چه الرحمان آنستکه مستوی بر عرش است و الرحیم متجلی در قلوب، واین سِرّیست ذوقی که جز بذوق آنرا نتوان دریافت، چون متذکر الرحمان شوی یا ازکسی دیگر این‌کلمه را شنوی، مجموع صفات جلالیه ازکبریا و عظمت و قدرت و عزت و تعالی وشدت و بطش و قوت را ازآن بذوق درك کنی، وچون بذکرالرحیم پردازی و یا از دیگری این‌کلمه را شنوی مجموع صفات جمالیه را از رحمت و عطوفت و رأفت بذوق دریابی و ازآن درك نمائی. (همان کتاب ص ٥۲)

«به‌یقین بدان که فراغت و جمعیت در مال و جاه نیست مال و جاه سبب تفرقه و اندوهست. فراغت و جمعیت در امن صحت و کفاف و صحبت داناست. (انسان‌کامل نسفی ص۱٦٦) و بدان که هیچ چیز و هیچکس درین عالم بیکار نیست هریك بجای خود درکارند و نظام عالم بجمله است و جمله مراتب این وجودند. پس تو در هرمرتبه‌ای‌که باشی، در مرتبه‌ای از مراتب این وجود خواهی بود. دانایان چون برین سِرّ واقف شدند مرتبه‌ای اختیارکردند که درآن تفرقه و اندوه کمتر بود، و جمعیت و فراغت بیشتر باشد. پادشاهی و پیشوایی و شغل و عمل در

عالم بوده است و در عالم خواهد بود، تو امروز وقت خودرا بغنیمت‌دار و بجمعیت و فراغت بگذران. (همان‌کتاب ص۱۸۲) اگر بآنچه داری راضی شوی و شکرآن چیز بگذاری وآنرا بغنیمت داری همیشه مجموع دل و آسوده‌خاطر باشی. و اگر بآنچه داری راضی نشوی و طلب زیادت کنی همیشه پراکنده خاطر و در زحمت باشی. ای درویش به‌یقین بدان که فراغت و جمعیت در ترك است هرکجا ترك بیشتر فراغت و جمعیت بیشتر. (ص۲۱۷) اگر همت داری و کاری خواهی کردن، اول ترك ماسوی باید کرد و بتان درهم باید شکست، و یك جهت و یك قبله باید شد و جمعیت و فراغت حاصل بایدکرد. (ص۲۸۸)

«بدان که مقام جمعیت مقامیست سخت عالی و مرحله ومرتبه‌ای بالاتر ازآن نیست و هیچیك از انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام را مقامی برتر ازین نیست وآنرا مقام محمود ویا معراج معنوی و وصول حقیقی نامند، چنانکه گفته‌اند «لَیْسَ وَرَاءَ عَبّادان قَرْیَةٌ» و در آنجا که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود «لَوْکُشِفَ الغطاء مَا ازْدَدْتُ یَقِیْناً» باین مرتبه اشارت فرمود. و شیخ اجل (محی‌الدین عربی) در فصوص‌الحکم در بیان این مقام آورده است «چون این مقام را بذوق دریابی نهایتی و غایتی را که مافوق آن نهایت و غایتی درحق مخلوق نیست دریافته‌ای، و بیهوده خود را در زحمت و رنج وکوشش برای یافتن مقامی بالاتر ازآن نیفکن چه پس ازین مقام و عدم محض چیز دیگری نیست. و نیز در جائی دیگر گفته است: این مرتبه را جز اهل‌الله تعالی درنیابند و هرکه را یافتی که بدین مرحله رسیده است سخت براو اعتماد کن چه این مقام خلاصه صفای خاص‌الخاصان است ازعموم اهل‌الله و روندگان طریقت.» (جامع‌الاسرار ص۱۱۸)

خلاصه مطلب آنکه، جمعیت در نظر صوفیان بالاترین مقامیست که سالك طریقت بدان میتواند رسید و ازآن بالاتر مرتبه‌ای و مقامی در طریقت نیست. وآن چنانست که سالك بمرتبه‌ای رسد که خاطرش

بهیچ چیز و هیچ موضوعی جز خدای تعالی جمع نشود و از هرچه باعث تفرقه و پراکندگی خاطرش گردد اعراض نماید، و با تمام وجود دل در خدای بندد، وجز او هیچکس و هیچ چیز را مؤثر در وجود و عالم هستی نداند، تا بذوق و مشاهدت دریابد که فراغت درین جمعیت است و هرگونه ناراحتی و رنج متصور در تفرقه و پراکندگی خاطر است. درین مرحله در ظاهر عبودیت را گردن نهد و قناعت پیشه سازد، و در باطن به رؤیت ربوبیت که نتیجه آن استغنای کلی است نایل آید، تا همومش هَمّ واحد شود و غم دنیا و آخرت اورا از جای نکند وآن جمله را فراموش کند. هستی وآنچه در اوست را صفات جلالی وجمالی حق بیند و متصف بصفت رحمان و رحیم یا قهر و لطف الهی گردد. درین حال به ترك جاه و مقام وآنچه ازین دست است گوید و هرچیز را بجای خویش نیکو بیند. از تکلفات اجتماع نهراسد و از اقبال خلق خود را نبازد، ترك هرگونه شیخی و پیشوایی‌گوید و بآنچه بدو میرسد سخت دلخوش و خرسند باشد. خلاصه به قناعت و استغنای واقعی که نهایت آمال بشر است و همه مجاهدات صوفی برای رسیدن بآنست نایل آید. ترك ماسوی‌الله گوید و بمقام توحید که همه کشش و کوشش عارفان برای رسیدن بآنست برسد. ر ـ ك **تفرقه ـ جمع ـ جلال ـ جمال ـ جمع‌الجمع .**

اما درمثنوی: کلمه جمعیت گاهی در معنی واصطلاح جمع‌آمده است که در ذیل آن کلمه بدان اشارت شده است. (ر ـ ك : **جمع**) وگاهی در معنی خلاف خلوت و عزلت و اعتراض از خلق گرفته شده است. و چنانکه ذیل کلمه خلوت و اربعین و ریاضت اشاره شده است. در مکتب شمس تبریزی بنای تربیت سالك بر صحبت نهاده شده است نه سلوك و به خلوت و عزلت سالکان و ریاضت و چله‌نشینی آنان چندان روی موافقتی نشان نداده‌اند مگر بحکم ضرورت، آن هم در تربیت سالکانی خاص که اوصاف بشریت را جز با ریاضت و مجاهدت نتوانند از خود

رفع کنند. ازین جهت یاران خود را بحفظ جمعیت و مماشات با خلق و آمیزش با آنان تشویق میکردند، واز ریاضات شاق و عزلت گرینی منع مینمودند. و معتقد بودند که دوری ازخلق و مجاهدات و ریاضات سخت، باعث رکود سالك میشود و در عقـل و سلامت او اثر عظیم میگذارد، و چه بسا که باعث نقص و تراجع در سلوك شود. ازاین نظر است که در مثنوی ابیاتی نظیر مطالب زیر بسیار دیده میشود.

یك بدست ازجمع رفتن یك زمان مکر شیطان باشد این نیکو بدان
دفتر۲ نی ص۳٦٦ س۲۱٦٦ ج۲ علا ص۱٥۲ س٦
زانکه باعقلی چوعقلی جفت شد مانع بد فعلی و بد گفت شد
نفس با نفس دگر چون یار شد عقل جزوی عاطل و بیکار شد
چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه یار خرشیدی شوی
رو بجو یار خدائی را تو زود چون چنان کردی خدا یارتو بود
دفتر۲ نی ص۲٤۸ س۲۰ ج۲ علا ص۱۰٥ س۲٥
هست جمعیت بصورتهـا فشار جمع معنی خواه هین ازکردگار
نیست جمعیت ز بسیاری جسم جسم را برباد قایم دان چو اسم
مالك الملك است جمعیت دهد شیر را تا برگله گوران جهد
دفتر٦ نی ص٤٤٦ س ۳۰٤٤ ج٦ علا ص٦۲۳ س۲٤

جمود و خمود

جمود بضم جیم در لغت بمعنـی فشرده و بسته گردیدن . (منتهی الارب) و خمود بضم خاء بمعنی سرد شدن آتش و بیهوش شدن و آرام شدنست. (آنندراج) و در اصطلاح قوم جمود سردابیست که بعد از انطفاء نیران مذمومه از آتش شهوت و جوع الکلب و عطش وشیطنت و آتش نفس بد اندیش و سایر خصائل مذمومه دست دهد، و داخل و

باطن از سرمائی که صعود و نزولش آسمانیست سرد شود و سالك چنان شود که در خود سردی و افسردگی حس مینماید وآن سردی عفو است و محمود و غیر مذموم است و با آسایش و سبکـی و طرب و نشاط همراهست. سردیست که نه لباس بسیار و نه خانه گرم ونه آتش چاره آن نکند. و دربن حالتست که فرمایش رسول‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را که فرمود «اَللّهُمّ اغْسِلْنِی بِماءِالثَّلْجِ وَالبَرْدِ.» بر سالك آشکارگردد. و خمود سرد شدن آتشیست که وصفش کردیم. واین جمود و خمود دو حالت‌اند متعاقب وبا هم هرجا که خمود آتش باشد، جمود و خمود نیز درگذرد و به‌حالتی دیگر ترقی‌کند که درآن حال نه جمود است و نه خمود وآن در هنگامیست که از ارکان رهائی یابد و بصفای محض رسد. (فوایح‌الجمال ص۶۲ ببعد)

جن

بکسر اول و تشدید نون، در لغت بمعنی پری و دیو و نوعی از ملایکه است. (آنندراج) ــ ودر اصطلاح صوفیان: جن آئینه روحست در مدارج قرب. (شرح شطحیات ص۶۳۳) ــ و در باره آن گفته‌اندکه علما در موضوع جن و ثبوت آن مختلف‌انـد بسیاری از فلاسفه آنرا انکار کرده‌اند و بسیاری از حکما بوجود آن قائل شده‌اند. (کشاف ص۲۶۲) ــ و در ینابیع آمده است که اهل عقل سه صنف‌اند: ملائکه، و جن، و انسان. ملائکه از نور آفریده شده‌اند، و انسان از خاك، و جن از آتش.

و درانسان‌کامل آمده است که اجنه چهارنوعند: عنصری، ناری، هوائی، و خاکی. اما نوع عنصری آنها از عالم ارواح خارج نشوند، و دارای قوه و نیروئی سخت شدیداند، و از این جهت با ملائك نسبتی

دارند، و ظهورشان جز در خواطر نیست، و غیر از اولیاءالله کسی دیگر آنان را نه‌بینند. اما گروه ناری وآتشی اغلب از عالم ارواح بیرون‌آیند و صور مختلف به‌خود گیرند، و در عالم مثال هرچه خواهند کنند، و کید این دسته بسیارست. اما گروه هوائی محسوساً دیده شوند و گروه خاکی میتوانند بلباس تن آدمی ملتبس شوند وآنها ضعیف‌ترین گروهند. (کشاف ص۲٦٤)

«بعضی میگویند که جن آن نفوس‌اند کـه در زیر فلك قمر مانده‌اند، و بهرصورتی‌که میخواهند برمیآیند و تصور میشوند، و بر هرکه میخواهند ظاهر میگردند. و بعضی از حکما میگویند که جن را وجود نیست! این چنین که مردم با خود تصور کرده‌اند، میگویند که جن آدمیانی‌اند که درصحرا وکوه نشینند، و دانا را ندیده باشند، و سخن دانا نشنوده بودند، از حساب بهایم باشند، بلکه از بهایم فروتر. معنی جن پوشیده کردنست یا پوشیده شدن و عقل ایشان پوشیده است و دیوانه را بهمین معنی مجنون گویند.

و اهل شریعت میگویند که جن وجود دارند بغیر وجود آدمی. جن نوعی دیگرست و آدمی نوعی دیگر، چنانکه آدمیان پدر و مادر دارند وآن آدم و حواست، جن هم پدر و مادر دارنـد، وآن مارج و مارجه است و خدای تعالی آدم را از خاك آفرید، و مارج را ازآتش. «خلق‌الجان من مارج من‌نار[1]» (انسان‌کامل نسفی ص۷۹ ببعد)

ای درویش علما که درمنزل اولند میگویندکه جن وجود دارد و قومی‌اند غیرآدمیان، و بهرصورت که میخواهند، مصور میشوند. و حکما که در منزل دومند میگویند که جن وجود ندارد، جن عبارت از آدمیان‌اند که در صحرا وکوه نشینند، و دانا ندیده باشند. علمشان نبود واخلاقشان نبود همچون حیوانات باشند، بلکه ازحیوان فروتر، ایشانرا

۱ـ سوره مبارکه الرحمان آیه شریفه ۱۵ .

جن گویند از جهت آنکه معنی جن پوشیده کردنست یا پوشیده شدن، و عقل این طایفه پوشیده است. و دیوانه را بهمین‌معنی مجنون میخوانند (همان‌کتاب ص٤٦٦) ونیز جهت مزید اطلاع ر ـ ك کشاف ص٢٦١ تا ٢٦٦ و تفاسیر قرآن‌کریم ذیل سوره مبارکه الجن.

جنائب

بفتح اول و کسر همزه در لغت بمعنی اسبان آراسته است که پیش سواری سلاطین و امرا برند. (آنندراج) و در اصطلاح روندگان و سایران بسوی خدایند در منازل نفوس تا توشه پرهیزگاری و تقوا و طاعت برگیرند. و به مناهل دل و مقامات قرب نرسند مگر اینکه سیرشان فی‌الله باشد. (اصطلاحات ص٩٦ وکشاف ص١٩٠)

جنابت

بفتح اول و باء در لغت بمعنی دورشدن ازپاکی‌است. (آنندراج) و در اصطلاح مراجعت دل را گویند از حریم وحدت بجانب آلودگی کثرات. (مرآةالعشاق)

جنت

بفتح اول و دوم و تشدید نون در لغت بمعنی بهشت و سبعیه ازین اراده میکنند راحت ابدان از تکلیفات شرعیه. (کشاف ص٢٦٦)

و در اصطلاح صوفیان مقام تجلیات را گویند اعم ازآنکه آثاری باشد یا افعالی یا صفاتی یا ذاتی. (مرآةالعشاق) و درآثار صوفیان به جنات متنوع برمیخوریم که هریك تعریفی خاص دارند بقرار زیر:

۱ـ جنت اطلاق ـ نفس چون از قید مرادات خود خلاص شد داخل جنت اطلاق وکمالات آن شود که آنرا جنت‌المأوی نیز گویند. (جامع‌الاسرار ص۴۵۸)

۲ـ جنت افعال ـ آن بهشت صوریست از جنس مطاعم لذیذه و مشارب و نوشابه‌های گوارا و مناکح بهیه که درقبال ثواب اعمال‌نیك و صالحه نصیب مؤمنان شود وآنرا جنت اعمال و جنةالنفس هم گویند. (اصطلاحات حاشیه شرح منازل‌السائرین ص۹۶)

۳ـ جنت حقیقی ـ بهشتی است ازآن مسلمین و مؤمنین که به توحید وجودی باطنی نائل آمده باشند واین جنت و نعیم آن جـز بمشاهده حق در مظاهر آفاقی و انفسی حاصل نشود. (جامع‌الاسرار ص ۶۹ و ۲۷۳)

۴ـ جنت خاص ـ چون بدرجه حکما رسند از دوزخ گذشته و بدرجات بهشت رسند و چون بدرجه اولیا رسیدند از درجات بهشت درگذرند و به بهشت خاص رسیدند. (انسان‌کامل نسفی ص۴۱۲)

۵ـ جنت ذات ـ وآن مشاهده جمال احدیت است که جنت روح نیز نامند. (اصطلاحات حاشیه شرح منازل‌السائرین ص۹۶)

۶ـ جنت صفات ـ عبارتست از بهشت معنوی از تجلیات صفات و اسماء الهی و آنرا جنت‌القلب نیز نامند. (اصطلاحات حاشیه شرح منازل‌السائرین ص۹۶)

۷ـ جنت قدس ـ درین جنت قدس یکماه این بیچاره‌را بداشتند که مرا موت حاصل شده است. پس به اکراهی تمام مرا بمقامی‌فرستادند که مدتی دیگر درآن مقام بودم، درین مقام ذنبی از من بوجود آمد که عقوبت آن‌گناه روزگاری چند بینی‌که من از بهرآن ذنب کشته شوم.

(تمهیدات ص۲۳۱)

۸ــ جنت مأوی ــ ر ــ ك جنت اطلاق

۹ــ جنت محبان ــ اما محبان خدای تعالی را جنتی دیگر باشد بجز این بهشت که مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وسلم از آن بهشت چنین خبر داد که شب معراج خدای تعالی با من گفت: **اعدوت لعبادی‌الصالحین مالاعین رأت ولا اذن سمعت ولاخطر علی‌قلب بشر»** دوستان او چون او را بینند در بهشت باشنده و چون بی‌او باشند خودرا در دوزخ دانند. (تمهیدات ص۲۹۱)

۱۰ــ جنت وحدت ــ بهشتی است که به رجوع بوحدت حقیقی و توبه از مشاهده کثرت با این وحدت حاصل شود وآن لقاء حقیقی و وصول کلی بحضرت خدای تعالی است. (جامع‌الاسرار ص۲۷۵)

۱۱ــ جنت و راثت ــ بهشت اخلاق حاصله است که از حسن متابعت و پیروی رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله و سلم حــاصل شود. (اصطلاحات حاشیه شرح منازل‌السائرین ص۹۶) ــ ر ــ ك : **بهشت**

جنسیت

جنس در لغت بمعنی گونه‌ای از هرچیزی که درو گونه‌ها باشد. و قسمتی از هرچیز. و متکلمان گویند انسان نوع است و سوای‌آن جنس وگویند فلانی مجانس فلانیست یعنی مشاکل و همانند اوست. یا فلانی مجانس بهایم است و مجانس مردم نیست هرگاه دراو تمییز وعقل نباشد. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ۲۲۳)

موضوع جنسیت ازجمله مطالبیست‌که درمثنوی بسیار بآن اشاره شده است و چنانکه در ذیل کلمه جذبه اشاره شد مولانا معتقد است‌که:

ذره ذره آنچه درارض‌وسماست　　　جنس‌خودراهمچو کاه‌و کهرباست

منتها شرط اساسی این جذب، جنسیت است چه دوجنس مخالف یکدیگر را جذب نتوانندکرد. و درین جنسیت شکل و ذات مناط نیست، چه خاك آبرا جذب میکند و باد در قوام جنس آتش میشود، و بـدن انسان از انواع اطعمه و اشربه‌ایکه هم‌شکل آن نیستند پرورش مییابد. جاذبه معانی در انسان نیز ازین نوعست و بعلت همن جذب و کشش و جنسیت و سنخیت است‌که مردمان بدنهاد بعلت استعداد جذب زشتی‌ها سوی بدی میروند، و خلق پاك سرشت جانب نیکی میگرایند، باطلان اصول باطل را قبول میکنند و عاطلان به عطلت میل میکنند.

در مناقب‌العارفین افلاکی حکایتی درین باب آمده است کـه: «حضرت ولد فرمود که روزی والدم در معنی جنسیّت و نسبت معرفت فرمود: سبب محبت مـردم با همدیگر از جنسیّت و نسبت است نی سخن مجرد.

چیست جنسیت یکی نوع نظر / که بدان یابند ره در همدگر
چون‌بهشتی‌جنس‌جنت‌آمدست / هم ز جنسیت شود یزدان‌پرست
موجب ایمـان نباشد معجزات / لیك، جنسیت‌کند جذب صفات

همچنان خلقی‌که بعالم انبیا و اولیا روی آورده‌اند ازآنستکه جزو پیامبرانند، بدان سبب و جنسیت روی آورده‌اند، کما قال صلی‌الله علیه‌وسلم: اَللّهُمّ اَهْدِ قَوْمِی اَیِّ اَجْزائِی.

گفت پیغمبر شما جـزو منید / جزو را ازکل چرا بر میکنید

روزی از حضرت پدرم سئوال کردم شیخ صلاح‌الدین را برای این دوست میداری که تفرج انوار شما میکند؟ فرمود: نی بلکه برای مناسبت و جنسیت خاص دوستش دارم، چنانکه بحکم جنسیت کهربائی کاه را میرباید، زیرا که میان هردو مناسبتی هست و اصلا چیزهـای دیگررا نمی‌رباید، ازآنکه میان ایشان مناسبتی نیست. همچنان اگر اشتر بچه‌ای را که درپی مادر گرگین خود میدود، اگر کسی هزار دیناری اسبی تازی آورد و بگوید که البته در پی این اسب تازی دوان شو و

ازو پرهیز کن، هرگز ندود و در پی او نرود. همچنان کسی مادر خود را برای آن دوست نمیدارد که بدو نان و حلوا میدهد ، بلکه برای مناسبت دوست میدارد. اکنون معلوم شد که محبت از مناسبت است. (مناقب‌العارفین ص۷۱۱ ببعد)

ذوق جنس از جنس خود باشد یقین — ذوق جزو از کل خود باشد ببین
یا مگر آن قابل جنسی بود — چون بدو پیوست جنس او شود
همچو آب و نان که جنس ما نبود — گشت جنس ما و اندر ما فزود
نقش جنسیت ندارد آب و نان — ز اعتبار آخر آنرا جنس دان
ور ز غیر جنس باشد ذوق ما — آن مگر مانند باشد جنس را
آنکه مانندست باشد عاریت — عاریت باقی نماند عاقبت

دفتر۱ نی ص۴۰ س۶۳۹ — ج۱ علا ص۲۳ س۲۰

نیست جنسیت ز روی شکل و ذات — آب جنس خاك آمد در نبات
باد جنس آتش آمد در قوام — طبع را جنس آمدست آخر مدام

دفتر۲ نی ص۳۱۰ س۱۱۷۱ — ج۲ علا ص۱۳۰ س۱۰

چون دو کس باهم زید بی هیچ شك — در میانشان هست قدر مشترك
کی پرد مرغی مگر با جنس خود — صحبت ناجنس گورست و لحد
آن حکیمی گفت دیدم در تکی — میدویدی زاغ با یك لکلکی
درعجب ماندم بجستم حالشان — تا چه قدر مشترك یابم نشان
چون شدم نزدیك من حیران و دنگ — خود بدیدم هردوان بودند لنگ

دفتر۲ نی ص۳۲۶ س۲۱۰۱ — ج۲ علا ص۱۵۰ س۱۵

زانکه جنسیت عجایب جاذبیست — جاذبش جنس است هرجا طالبیست
عیسی وادریس بر گردون شدند — باملائك چونکه هم‌جنس آمدند
کافران هم‌جنس شیطان آمده — جانشان شاگرد شیطانان شده

دفتر۴ نی ص۴۳۶ س۲۶۷۱ — ج۴ علا ص۳۹۴ س۲۶

انبیا چون جنس روحند وملك — مر ملك‌را جذب کردند ازفلك
باد جنس آتشست و یار او — که بود آهنگ هردو بر علو

باز آن جانها که جنس انبیاست — سوی ایشان کش کشان چون سایه‌هاست
دوزخ از مؤمن گریزد آنچنان — که گریزد مؤمن ازدوزخ بجان
زانکه جنس نار نبود نور او — ضد نار آمد حقیقت نور جو
جاذبه‌جنسیت‌است اکنون‌به‌بین — که توجنس کیستی از کفرودین
گر بهامان مایلی هامانیی — ور بموسی مایلی سبحانیی
ور بهر دو مایلی انگیخته — نفس و عقلی هردوان آمیخته
دفتر۴ نی ص۴۳۷ س۲۶۹۷ — ج۴ علا ص۳۹۵ س۱۶

هین مشو صورت‌پرست‌واین‌مگو — سر جنسیت بصورت در مجو
صورت‌آمد چون‌جمادوچون‌حجر — نیست جامد را ز جنسیت خبر
دفتر۶ نی ص۴۴۱ ص۲۹۵۳ — ج۶ علا ص۶۲۱ س۶

جنس‌وناجنس‌ازخردداني‌شناخت — سوی صورت‌ها نشاید زودتاخت
نیست جنسیت بصورت لی و لك — عیسی آمد در بشر جنس ملك
دفتر۶ نی ۴۴۲ س۲۹۷۱ — ج۶ علا ص۶۲۱ س ۵

زانکه هرمرغی‌بسوی‌جنس‌خویش — می‌پرداو درپس‌وجان پیش‌پیش
کافران چون‌جنس سجین‌آمدند — سجن دنیارا خوش آئین آمدند
کافران چون جنس علیین بدند — سوی علیین جان و دل شدند
دفتر۱ نی ص۴۰ س۶۳۹ — ج۱ علا ص۱۷ س۶

باطلان را چه ربایـد باطلی — عاطلان را چه رباید عـاطلی
زانکه هرجنسی‌رباید جنس‌خود — گاو سوی شیر نر کی رو نهد
گرگ بر یوسف کجا عشق‌آورد — جز مگر از مکر تا اورا خورد
دفتر۲ نی ص۳۵۹ س۲۰۵۵ — ج۲ علا ص۱۴۹ س۱۵

پس کلام پاك در دل‌های کور — می نه پاید میرود تا اصل نـور
وان فسون دیو در دلهای کژ — میرود چون کفش کژ درپای کژ
دفتر۲ نی ص۲۶۴ س۳۱۶ — ج۲ علا ص۱۱۲ س۹

جنگ

بفتح اول، در اصطلاح صوفیان امتحانات الٰهی را گویند بانواع بلاهای ظاهر و باطن. (اصطلاحات عراقی ص۵٦) ــ امتحانات الهی و مشقت‌های سالك را گویند که در ظاهـر و باطن پیش راه آید. (مرآةالعشاق) ــ نـزد صوفیه امتحانات الهیه را گویند . (کشاف اصطلاحات‌الفنون ۱۰۵۵)

اما در مثنوی: از نظر مولانا دنیا جهان اضداد است و ذرات این عالم اضداد پیوسته درگیر و دار وکشمکش و جنگ با یکدیگرند، و قوام عالم عناصر یا عالم ملك براساس همین جنگ و ستیز نهاده شده است واین جنگ ذرات تا آنجاست که بآفتاب حقیقت پیوندند وقطرات ستیزه‌گر بدریای بیکران و لایزال حقیقت رسند و محو درآثار وصفات او شوند تا همه گیرودارها خاتمه پذیرد و همه جنگ وجدال‌ها به‌صلح و یك‌رنگی گراید. آدمی نیز در ظاهر و باطن گرفتار این جدال است و پیوسته با خود و دیگران درحال منازعه و ستیز است تا مگر عنایت حق شامل او شود و ازین کشمکش مدام ظاهری و باطنی باز خردش و بعالم صفا و یك‌رنگی کشاندش، تا همه آثار و صفات بشریت از او زایل شود و محو در وجود حق گردد و بآرامش حقیقی و صلح واقعی و عالم یك‌رنگی بل بی‌رنگی رسد.

این‌جهان‌جنگست‌کل‌چون‌بنگری ذره با ذره چو دین با کافری
آن یکی ذره همی‌پرد به چپ واندگر سوی یمین اندر طلب
ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون جنگ فعلیشان‌ببین اندر رکون
جنگ فعلی هست ازجنگ نهان زین تخالف آن تخالف را بدان
ذره‌ای کان محو شد در آفتاب جنگ‌اوبیرون‌شدازوصف‌وحساب
چون زذره محوشد نفس‌ونفس جنگش‌اکنون‌جنگ‌خورشیدست‌وبس

رفت ازوی جنبش وطبع وسکون | از چه از اناالیه راجعون
این جهان زین جنگ قائم می‌بود | در عناصر درنگر تا حل شود
چار عنصر چار استون قویست | که بدیشان سقف دنیا مستویست
هر ستونی اشکننده آندگر | استن آب اشکننده آن شرر
پس بنای خلق بر اضداد بود | لاجرم ما جنگییم از ضرو سود
هست احوالم خلاف همدگر | هر یکی با هم مخالف در اثر
چونکه هردم راه خود را میزنم | با دگر کس سازگاری چون کنم
موج لشکرهای احوالم ببین | هریکی بادیگری درجنگ و کین
می‌نگر درخود چنین جنگ گران | پس چه مشغولی بجنگ دیگران
یا مگر زین جنگ حقت واخرد | درجهان صلح یك رنگت برد
آن جهان جزباقی وآباد نیست | زانکه آن ترکیب دراضداد نیست
هست بی رنگی اصول رنگ‌ها | صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها

دفتر۶ نی ص۲۷۲ س۳۶ | ج۶ علا ص۵۵۲ س۱

جنون

در لغت بمعنی دیوانگی است، ودر اصطلاح اختلال عقل است بصورتیکه مانع جریان افعال و اقوال بر نهج عقل شود. (تعریفات ص ۷۰) ــ اصولیون گویند جنون اختلال قوه ممیزه است بین کارهای نیك و بد و زشت و زیبا، وآن نقصان جِبِلّی دماغست در اصل خلقت بعلت خروج دماغ از حال اعتدال سبب اخلاط ویا آفات، یا استیلای شیطان برآن و القاء خیالات فاسده از جانب او. (کشاف اصطلاحات‌ــ الفنون ص۷۰) ــ در اصطلاح صوفیان ظفر احکام عشق را گویند بر صفات عاشق که مقام محفوظ است. (اصطلاحات عراقی ص۷۱)

جنون بی‌آگاهی ازوست نه بی‌آگاهی از دوست، از خود بریده

بدوست رسیده، نه بخود آگاه بود نه بدوست راه. جنون درهستی مستی نهایتست و در نیستی بدایت، و حسن آگاهی آن باشد که مرد از خود بی‌آگاه گردد. و جنون آن باشد که مرد درین کار از خود متحیر و گمراه گردد، هرچند که آگاهی ازخود زیباست اما آینه بی‌آگاهی باندازه دیده باشد.

از دولت تو شکر به پیمانه برند وز کوی تو عاشقان دیوانه برند

(مقالات انصاری ص٦)

جنون مفرط غفلت دیگرست، و سهو و نسیان دیگر. بیگانگان خود را و نااهلان عشق را حجاب غفلت و بعد در پیش نهاد تا دور افتادندکه: «**لقد کنت فی‌غفلة من هذا**[1]» (تمهیدات ص١٠٦)ــ ایدوست هرگز دیده‌ای که دیوانگان را بند برننهند؟ گروهی از سالکان دیوانهٔ حقیقت آمدند، صاحب شریعت بنور نبوت دانست که دیوانگان را بند بربایدنهاد، شریعت‌را بند ایشان کردند. مگرازآن‌بزرگ‌نشنیده‌ای که‌مرید خودرا گفت: با خدا دیوانه باش و با مصطفی هشیار. سوختگان عشق سودایی باشند، و سودا نسبتی دارد با جنون، و جنون راه با کفر دارد. باش تا شاهد ما را بینی و آنگاه بدانی‌که چرا دیوانه باید شد. (همان کتاب ص٢٠٤) ــ گروهی از سالکان حضرت ربوبیت و روندگان بعالم قدس‌الوهیت، هشیاری اختیارکردند وگفتند که: عصمت شریعت برای عصمت قالب شرطست. باش تا بدین‌مقام‌رسی آنگاه بدانی‌که زنّار داری و بت‌پرستی و آتش‌پرستی چه باشد. هشیاران را عقل و علم نگذاردکه نظر بیگانگان بر جنون وسودای ایشان‌آید گفتند: سگ داند و پینه‌دوز در انبان چیست؟ (ص٢٠٨)

خلاصه آنکه : صوفیان از آنجا که عشق را تنها وسیله رسیدن بهدف میدانند، دیوانگی و جنون را که نهایت عشق و عاشقیست مذموم

١ــ سوره مبارکه الانبیاء آیه شریفه ٩٧ .

نمی‌شمارند، و درآثار آنان به‌اشخاصی برمیخوریم که مجنـون صفت بوده‌اند و حرکات و صفاتی داشته‌اند که ظاهراً عاقلانه نبوده است و آنان را عقلاء مجانین یـا بهالیل نامیده‌اند اغلب از آنان به نیکی یاد کرده‌اند چنانکه سهل‌بن عبدالله تستری گفته است: «بدین مجنون‌هـا بچشم حقارت منگرید که ایشان خلیفتان انبیااند.» (تذکرةالاولیاء ج۱ ص۲۶۱)

از لحاظ مشرب عرفان عقل راهزن است و استدلالات وحجت‌ها و براهین‌عقلی چون پائی چوبین‌است‌که باآن طی‌طریق نتوان کرد. وعقل دوراندیش ازآن جهت راهزنست که کار بشررا بشك وتردید و دودلی و گمان میکشاند ، و اغلب فسادها و تباه‌کاریهائی که در عالم اتفاق میافتد منشأش همین عقل محتاط و حازم است. ونیز عاقل از آنجا که کسی و چیزی را بالاتر ازخود نمیتواند دید گرفتار خودبینی و ما و منی و درنتیجه جنگ و جدال‌ها وگیرودارها میشود. ازین جهت است که اغلب عارفان عقل را در مرتبه‌ای نازل از عشق قرار داده‌اند و حیلت‌گریهای عقلی را مقابل صفا و زدودگی عشق کم‌بها و کم ارج شمرده‌اند. رـك: **بهالیل ـ عشق ـ عقل.**

اما درمثنوی نیز جابجا بمطالب بالا اشاره شده است ونیز آمده که عشق وگرم‌روی‌های آن هر دمی عاشق را تا پیش تخت شاه حقیقت میکشاند، و عقل و حیلت سازیهای آن نمیتواند عاقل را تا پیشگـاه حقیقت هم برساند. پس برای نیل باین حقیقت باید عاشق و مجنون‌صفت شد نه عاقل عالم‌نما، چه قدم نهادن در راهی‌که «هر شبنمی درآن راه صد موج آتشین است» شرط عقل نیست ولی‌عاشق بدون‌هیچگونه تأملی دیوانه‌وار خود را بر این دریای آتش میزند تا با فنا شدن درآن بهدف اصولی خود برسد.

عقل خو را مینماید رنگ‌ها چون‌پری‌دورست‌ازآن‌فرسنگ‌ها
از ملك بالاست چه جای پـری تو مگس پری ببالا می‌پـری

گرچه عقلت سوی بالا میرود — مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد
علم تقلیدی و بال جان ماست — عاریه‌ست و ما نشسته کان ماست
زین خرد جاهل همی باید شدن — دست در دیوانگی باید زدن
هرچه‌بینی سودخود زان‌میگریز — زهر نوش وآب حیوان‌را بریز
هرکه بستاید ترا دشنام ده — سود و سرمایه بمفلس وام ده
ایمنی بگذارد وجای‌خوف‌باش — بگذر ازناموس ورسواباش‌فاش
آزمودم عقل دور اندیش را — بعدازین دیوانه سازم خویش را
دفتر۲ نی ص۳۷۵ س۲۳۲٤ — ج۲ علا ص۱۵۵ س۲۶
عقل‌من گنج‌است ومن ویرانه‌ام — گنج اگر پیدا کنم دیوانه‌ام
اوست دیوانه که دیوانه نشد — این عسس‌را دید ودرخانه نشد
دانش من جوهرآمد نی عرض — این بهائی نیست بهر هر غرض
دفتر۲ نی ص۳۸۱ س ۲٤۲۵ — ج۲ علا ص ۱۵۸ س۵

جواب

بفتح اول در لغت بمعنی پاسخ است. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح صوفیان خبردادن از مضمون سئوالست. (کشف‌المحجوب ص ۵۰۱) ــ فنای اختیاری را گویند از صفات بشری و صفات و نعوت ظاهری. (مرآة‌العشاق)

جوارح

بفتح اول و کسر راء در لغت بمعنی اندام‌ها (آنندراج) است. و صوفیان در ذیل عنوان «آداب‌الجوارح والحواس» آورده‌اند: شاه

شجاع میفرماید: هر عضوی را ادبی است که آن عضو بدان مخصوص است. قال‌الله تعالی : «ان‌السمع والبصر والفوآد کل اولئك كان عنه مسئولا». مشایخ گفته‌اند حسن ادب با خدای تعالی آنست که در امری که رضای خدای عزوجل درآن نبود هیچ عضو از اعضای تو درآن امر حرکت نکند. (اورادالاحباب ص۱۱۹)

جوانمردی

ر ــ ك فتوت

جواهر العلوم

در اصطلاح حقائقی است که باختلاف شرایع و امت‌ها و تغییر زمان و مکان تبدیل وتغییرنکند ودگرگونگی درآن راه نیابد، چنانکه خدای تعـالی فرمـاید «شرع لکم من‌الدین مـا وصی بـه نوحاً و الذی اوحینا الیك وما وصینا به‌ابراهیم وموسی و عیسی ان اقیمواالدین ولاتتفرقوا[1]» (اصطلاحات ص۹۷) ــ معارف حقیقی و حقایق علمی را گویند که بتغییر زمان و اوقـاف و تبدیل شرایع و نبوات متبدل بگردد. «لاتبدیل‌لکلمات‌الله ذلك هوا لفوزالعظیم[2]» (مرآةالعشاق)

۱ــ سوره مبارکه الشوری ــ آیه شریفه ۱۳ .
۲ــ سوره یونس آیه ٦٤ .

جـود

ر ــ ك : سنحا

جوع

بضم اول در لغت گرسنگی است. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح صوفیان یکی از شرایط سلوك است و شمس‌الدین محمد آملی درباره آن آورده است: «درشرائط سلوك، ششم آنکه در اکل و شرب اعتدال نگاهدارد، لقوله تعالی **«واشربوا ولاتسرفوا.»**[۱] تا تواند جهت تسخیر قوا و نفی اهواء در تقلیل آن کوشد و اگر به روزه باشد بهتر چه سالك چون با نفس و شیطان جهادکند او را از سپری که واقع سهام وساوس شیطان گردد ناچار بود. از اینجاست‌که رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم فرمود «اَلصَّومُ جُنَّةٌ» (نفایس‌الفنون ج۲ ص۵) ــ و گرسنه و تشنه گردانیدن جگر ازبهرآنستکه تا نفس را قهر توانندکردن، تا هرچه ازو بخواهند بیابند، که سیر خورده گردنکش و طاغی بود وگرسنه ذلیل و منقاد. و این طایفه را جز ریاضت نفس با چیز دیگر کار نیست، که نفس ریاضت ناکرده برخدای خروج کند و نفس ریاضت کرده قدم از امر خدای تعالی بیرون ننهد. (شرح تعرف ج۱ ص۵٤) ــ گرسنگی را بآن اختیار کرده‌اند که هرحیوانی که سیر شود طاغی گردد خاصه آدمی **«کلا ان‌الانسان لیطغی ان راه استغنی.»**[۲] و همه فسادها و شهوت‌ها از

۱ــ وکلوا و اشربوا ولاتسرفوا انه لایحب‌المسرفین. (سوره الاعراف آیه شریفه ۳۱).

۲ــ سوره مبارکه العلق آیه شریفه ۷و۸

سیری خیزد. پس پیوسته نفس را گرسنه دارند تا بطاعت منقاد باشد و ایشان را فضولی دیگر باو نیاید. (همان کتاب ج۱ ص۵۷)

«ابونصر سرّاج گفت که یحیی‌بن معاذ گفته است: اگر گرسنگی را در بازار فروشند طالبان آخرت را سزاست که ببازار شوند و آنرا بخرند. واز سهل‌بن عبدالله نقل است که بیست‌وچند روز طعام نخوردی، و گفته‌اند که سهل طعام را ترك نکرد بلکه طعام اورا ترك کرد. و از عیسی قصّار رحمةالله شنیدم که میگفت: یکی از آداب جوع آنستکه فقیر درسیری هم همیشه با جوع دست درگردن باشد، تا چون گرسنه شود گرسنگی انیس او باشد. شیخی از مشایخ از مرید خود شنید که میگفت گرسنه‌ام، او را گفت دروغ میگویی گفت چرا؟ گفت زیرا که جوع سرّی از اسرار خدای تعالی و خزینه‌ای از خزائن اوست بآنکس‌که در گرسنگی اظهار جوع کند عطا نفرماید. و نیز گفته‌اند که مریدی بر شیخ خود وارد شد و طعام پیش او نهاد و بخورد. شیخ اورا گفت چند روزست تا چیزی نخورده‌ای؟ گفت پنج روز، او را گفت که تو هنوز بجوع فقر نرسیده‌ای بلکه گرسنگی تو گرسنگی بخل است چه جـامه داشتی وگرسنگی بردی. (اللمع ص۲۰۲)

«بدان که گرسنگی را شرفی بزرگست و به نزدیك امم و ملل ستوده است. ازآنچه از روی ظاهرگرسنه را خاطر تیزتر بود و قریحه مهذب‌تر و تن درست‌تر. جایع را تن خاضع بود و دل خاشع. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود «شکم‌را گرسنه دارید، و جگررا تشنه، و تن را برهنه دارید، تا مگر خداوند تعالی را به‌بینید بدل.» گرسنگی عمارت باطن کند و سیر خوردگی عمارت بطون. یکی عمر اندر عمارت باطن کند مر حق را مفرد شود واز علایق مجرد شود، چگونه برابر بود با آنکه عمر اندر عمارت بطن‌کند و خدمت هواء تن کند. یکی را عالم از برای خوردن باید، و یکی را خوردن برای عبادت کردن. متقدمان از برای آن خوردندی تا بزیستندی و شما از برای‌آن میزیید تا بخورید،

پس فرق بسیارباشد میان این‌وآن. بیرون افتادن آدم علیه‌السلام از بهشت و دورگشتن وی از جوار حق از برای لقمه بود، و بحقیقت آنکه اندر جوع مضطر بود جایع نبود ازآنچه طالب اکل باطل بود. پس‌آنکه او را درجه جوع بود تارك اکل بود نه از اکل ممنوع بود. وآنکه اندرحال وجود اکل بترك آن بگوید و بار و رنج آن بکشد وی جایع باشد و قید شیطان وی بجز گرسنگی نباشد، و حبس هوای نفس جز بگرسنگی نباشد.

بنزدیك بعضی فاقه دوشبانه‌روزبود، و به‌نزدیك بعضی سه‌شبانروز، و نزدیك بعضی یك هفته، و بنزدیك بعضی چهل شبانروز یکبار چیزی خوردن بود. و نزدیك بعضی چهل روز، ازآنچه محققان برآنندکه جوع صادق هر چهل روز یکبار بود. عروق اهل معرفت برهان جملهٔ اسرار خداوندست، و دلهای ایشان موضع نظر متعالی. واز دلها اندر صدور ایشان درها گشاده است، و عقل و هوا بر درگاه آن نشسته، روح مر عقل را مدد کند و نفس مر هوا را. هرچند طبایع باغذیه غذا بیش یابد نفس قوی‌ترمیشود، و هوا تربیت بیشترمییابد، صولت وی اندر اعضا پراکنده‌تر باشد، و اندر هر عروقی از انتشار وی حجابی دیگرگونه پدیدار آید، و قوت نفس از عروق گسسته‌تر میشود واسرار و براهین ظاهرترمیگردد. چون نفس از حرکات خود فرو ماند، و هوا از وجود فانی گردد، ارادت باطل اندر اظهار حق محو شود، آنگاه کل مراد مرید حاصل گردد. اما گرسنگی را ثمره مشاهدت بود که مجاهدت قاید آنست، پس سیری با مشاهدت بهتر از گرسنگی با مجاهدت . از آنچه مشاهدت معرکه‌گـاه مردانست و مجاهدت ملاعیب صبیان «فَالشَّبعِ بِشاهِدِالحَقّ خَیرٌ مِنَ‌الجُوعِ بِشاهِدِالخَلْقِ». (کشف‌المحجوب از ص۴۱۹ ببعد)

بدانکه گرسنگی از صفات این قومست واین یکیست از ارکان مجاهدت، و سالکان این طریق بگرسنگی بدین درجه رسیدند. از طعام باز ایستادند و چشمه‌های حکمت اندر گرسنگی یافتند ، و حکایت بسیارست ایشانرا اندرین. گویند سهل‌بن عبدالله هر پانزده روز یکبار

خوردی، چون ماه رمضان درآمدی تا ماه ندیدی طعام نخوردی هرشب روزه بآب تنها گشادی. از استادم ابوعلی شنیدم که یکی ازین مردان اندر نزدیك پیری شد، او را دید که می‌گریست گفت چبودت؟ گفت گرسنه‌ام. گفت چون توئی ازگرسنگی بگرید؟ گفت: خاموش، ندانی‌که مراد او از گرسنه داشتن من گریستن منست. از استادم ابوعلی رحمه‌الله شنیدم که حکایت کرد از بعضی مشایخ که گفتند اهل دوزخ آنهااندکه شهوت ایشان غلبه کرده است برحمیت ایشان از بهر آن فضیحت شدند. و هم از وی شنیدم که بکسی گفتند: هیچ چیز ترا آرزو کند؟ گفت‌کند ولیکن خویشتن نگاه دارم. دیگری را گفتند هیچ‌چیز آرزوت‌کند؟ گفت آرزوم آن کندکه آرزو باشد. وگویند این در معنی تمامتر باشد. (ترجمه رساله قشیریه از ص۲۱۱ بیعد و رساله قشیریه ص٦٦)

«بدان‌که معده چون حوض تن است و عروق که ازوی همی‌شود بهفت اندام چون جوی‌هاست، و منبع همه شهوت‌ها معده است، و این غالب‌ترین شهوتیست برآدمی. پس معده فراگذاشتن اصل همه معصیت‌هاست وزیردست‌داشتن شکم وگرسنگی عادت‌کردن اصل همه‌چیزهاست. بدان‌که فضل گرسنگی نه ازآنستکه اندر وی رنج است، لیکن اندر گرسنگی ده فایده است: فایده اول آنکه ، دل صافی و روشن گرداند و سیری مرد را کوردل وکند اندیشه کند، و بخاری که از وی‌بدماغ شود مرد را کالیو کند تا اندیشه بشولیده شود. فایده دوم آنکه، دل رقیق شود، چنانکه لذت ذکر و مناجات بیابد، و از سیری ، قسوت و سختی دل خیزد تا هر ذکر که همی‌کند بر سر زبان باشد و اندرون دل نشود. چهارم آنکه، چون سیر بود گرسنگان را فراموش کند و برخلق خدای تعالی شفقت نبرد، و عذاب آخرت فراموش کند، وچون گرسنه شود و از گرسنگی اهل دوزخ یادآورد. پنجم آنستکه، سر همه سعادتها آنستکه نفس را زیردست خود کند، و شقاوت آنستکه خویشتن را زیر دست نفس کند، واین نه یك فایده است که کیمیای فوایدست، چه همه

معصیت‌ها از شهوت خیزد و همه شهوات از سیری خیزد.

فـایده ششم اندك خفتن است، هر که سیر بخورد خواب بشب بر وی غالب شود وچون مرداری بیفتد وعمر وی ضایع شود. و هر که تهجد کند بر سیری لذت مناجات نیابد، وچون خواب غلبه‌کند باشد که احتلام افتد و شب غسل نتواند کرد واز عبادت بماند. فایده هفتم آنکه روزگار بروی فراخ شود و بعلم و عمل پردازد، چون بسیارخورد، خوردن و پختن و خریدن و ساختن ، همه روزگار خواهد، و آنگاه بطهارت جای شدن و طهارت‌کردن همه روزگار ببرد. هشتم‌آنکه اندك خوردن تن درست باشد واز رنج بیماری و دارو و ناز طبیب و داروی تلخ خوردن رسته بود. نهم‌آنکه، هر که اندك خورد خرج وی اندك بود و به‌مال بسیار حاجتمند نشود. فایده دهم آنکه ، چون برشکم خویش قادر شد بر صدقه دادن و ایثارکردن وکرم ورزیدن قادر شد.

و نشاید که بیکبار از بسیار خوردن باندك خوردن شودکه طاقت آن ندارد و زیان کار بود، بلکه بتدریج باید، مثلا چون یك نان ازطعام کمتر خواهدکرد یك روز باید یك لقمه کمتر کند و دیگر روز دو لقمه و سیم روز سه‌لقمه، تا درمدت یك‌ماه از نانی دست بدارد، چون چنین‌کند آسان بود و ازآن نقصان نبیند وطبع برآن راست بایستد. آن مقدار که برآن قرارگیرد چهار درجه دارد: درجه اول عظیمترین درجه صدیقانست، وآن آنستکه بمقدار ضرورت قناعت‌کند، واین اختیار سهل تستری است که وی گفت: عبادت به حیات است و بعقل و قوت، تا از نقصان قوت نترسی طعام مخور، اما چون ترسی‌که نفس را یا عقل را خللی بود بباید خوردن که بی‌عقل بندگی نتوان‌کرد و جان خود اصل است دوم‌آنکه بر نیم مد اقتصارکند وآن نانی سه یکی‌است ازآن نان که چهارمنی بود، و همانا که این سه یك شکم باشد، واین آنستکه رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم گفت: لقمه‌ای چند کفایت است واین کم از ده لقمه بود، عمر رضی‌الله عنه بیشتر از ده لقمه نخوردی. درجه سوم آنکه، بر

مدّ اقتصار کند و آن بسه گرده نان نزدیك بود. درجه چهارم آنکه یك من تمام بود و ممکن است که آنچه زیادت از مدّ بود اسراف بود. و اندر جمله باید که دست از طعام بازگیرد چنانکه هنوز گرسنگی در وی بود، وگروهی تقدیر نکرده‌اند ولیکن جهد کرده‌اند تا طعام نخورند الا گرسنه شده و دست بازگیرند چنانکه هنوز گرسنگی مقداری مانده بود. و صحابه بیشتر از نیم مد اندر بگذشته‌اند، و جماعتی بوده‌اند که طعام ایشان هرهفته صاعی بوده است، و صاع چهار مدّ باشد و قوت اهل صُفّهِ بر مدّی خرما بودی میان دوتن .

وقت خوردن را سه درجه است: درجه اول آنستکه زیادت سه روز هیچ‌چیز نخورد، وکس بوده است که یك هفته و زیادت شده است از ده و دوازده، و کس بوده است از تاییان که خویشتن بدان درجه رسانیده بود که چهل روز نخوردی. و گفته‌اند هرکه چهل روز هیچ نخورد لابد چیزهای عجایب بر وی آشکارا شود. درجه دوم آنکه دو روز هیچ نخورد، واین ممکن است و چنین بسیار بوده است. درجه‌سوم آنکه هرروز یکبار خورد، واین کمترین درجاتست، چون فردا دوبار باشد باسراف رسد، که هیچوقت گرسنه نباشد. بدانکه مقصود ازگرسنگی آنستکه تا نفس شکسته شود و زیردست گردد و به‌ادب شود وراست‌بایستد و ازین بندها مستغنی شود. و برای این نیست که پیر، مرید را این‌همه بفرماید و خود نکند، که مقصود گرسنگی نیست، مقصود آنستکه چندان خورد که معده گران نشود و نیز حس‌گرسنگی نیابد، که هردو شاغل بود. و کمال اندرین آنستکه نصیب ملایکه بود، که ایشانرا نه رنج گرسنگی بود و نه گرانی طعام، ولیکن نفس این اعتدال نیابد الا بدانکه اندر ابتدا بروی نیروکنند. آنگاه گروهی ازبزرگان همیشه بخویشتن بدگمان بوده‌اند و راه حزم گرفته‌اند واین نگاه‌داشته‌اند، وآنکه کامل‌تر بوده است، برحد اعتدال بایستاده است. (باختصار ازکیمیای سعادت ص ٤٥١ تا ٤٦٤)

جوع معنیبی تمامست بر تفکر که «اَلبَطْنَةُتَذْهَبُالفِطْنَة.» و اینکه شنیدی که در رمضان شیاطینی بسته‌باشند همین است که همه گرسنه باشند. (نامه‌های عین‌القضاة ج۲ ص۱۰۷) ــ (در جوع) جان قدسی از مضیق بشری برهد، وهمین است که مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گفت «چون شیاطینی را ازنهاد خود دورکنی ملکوت‌را به‌بینی، و درآسمان و بهشت باز گشایند که «اِنّ‌الشَیْطانَ یَجْرِی مِنْ بَنِیِ آدَم مَجْرَی‌الدَّمْ فَضِیّقوا مَجارِی الشَیْطان بِالجوعِ وَالعَطَش.» چون مجاری او مسدود گردد راه دل بعالم علوی گشاده گردد. چون نصرالله بر شیاطین در رسد، نهاد تو مستخلص گردد، و فتح ابواب آسمانی بینی. «**اذجاء نصرالله والفتح**[1]» (همان کتاب ج۲ ص۳۸۳)

«جوع حلیه اهل‌الله است و ازآن جوع عادت را اراده کنند و آنرا موت ابیض نامند، چه اهل‌الله را در طریقت چهارگونه موتست: یکی موت ابیض است که همان جوع است، و دیگر موت اخضر و آن مرقعاتیست که برتن کنند، و مشهورست که عمربن‌الخطاب را مرقعه‌ای بود که سیزده وصله داشت، و دیگر موت اسود است وآن تحمل ریاضات و مجاهدات است و دیگر موت احمرست که آن مخالفت نفس و اغراض و اهواء است.

جوع مطلوب در طریقت سالکان جوعیست اختیاری که با تقلیل غذا و حذف اضافات طبع و سکونت مگر باندازه حاجت همراهست و نزد ما روزه یك روز است که همان جوع اختیاری شرعی باشد وزیادت برآن جایز نیست، چه حق‌تعالی که امر بروزه یك روزه فرموده است مصلحت بنده خودرا بهتر از او میداند، و بنده را نشاید که ازآن تجاوز کند، چه این تجاوز در واقع سوء ادبیست ازجانب بنده. وآنکه بتواند آنرا ادامه دهد بشرط‌آنکه اثری‌سوء در قوّت تن و صحت عقلش نگذارد

۱ــ سوره مبارکه النصر آیه شریفه۱.

جایز است. و غرض از جوع استغراق در احوالست واگر چنین حـالتی سالك را دست دهد جوع و روزه او مصیب است. امـا جوع بزرگان جوع اضطراریست که بر ایشان گرسنگی و سیری یکسان میشود. سزاوار آنستکه برحد شرعی چیزی اضافه ننماید، چه ترك عمل باتباع اجرش بیشتر از عمل بابداع است. واینکه رسول صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم فرمود که: شیطان در مجاری خون فرزندان آدم خانه میکند و با گرسنگی و تشنگی این مجاری را براو به‌بندید». هیچیك ازعلما و اهل‌الله اختلافی ندارند که غرضش همین روزه است و تقلیل درطعام از سحر تا افطار و صحیح نیست که سالك ازحد شرعی و سنت آن تجاوزکند. اما اینکه بعضی از اهل طریقت شاگردان خودرا به‌گرسنگی که صـورت روزه نداشته باشد وامیدارند ویا آنان را وادار بروزه‌گرفتن میکنند، اما قبل از غروب آفتاب طعامشان دهند تا افطارکنند نیز غلط است و طریقیست اشتباه واز نادانی بحدود موضوعه حق‌تعالی سرچشمه بگیرد، واگر از این همه غرضشان مخالفت نفس است این راه مخالفت با نفس نیست.

اما ترك جوع درنزد اهل‌الله سیری نیست، بلکه عطاء حق‌نفس است از غذایی که خدای تعالی برای اصلاح مزاج و قوام آن تعیین فرموده است. پس ترك جوع در موارد خاص عبادت است و راهیست جهت پیوستن بحق، و از این جهت است که رسول اکرم صلی‌اللهعلیه وآله وسلم فرمود: ترا بر تن خود و چشمت و قوتت و عیالت حقیست، پس بیدار باش و بخواب و روزه بگیر و افطار نما تا هرصاحب حقی را حقش را ادا کرده باشی. (فتوحات‌المکیّه ج۲ ص۱۸۷ ببعد)

بدانکه پنجمین شرط سلوك جوعست. (انسان‌کامل‌نسفی ص۹۵) وکم خوردن درحق هرکسی بر تفاوت باشد و این بنظر شیخ تعلق دارد تا هرکس را چه مقدار فرماید. (ص۱۰٤) ای درویش، سالك و طالب را باید که چهار چیز باشد که بی این چهارچیز سلوك میسر نشود: کم خوردن، وکم‌گفتن، وکم خفتن، و صحبت دانا. (ص۳۷۲) ــ حقیقت

آدمی این مصباح (نور و ظلمت) است، این مصباح را قوی و صافی میباید گردانید که علم اولین وآخرین در ذات این مصباح مکنونست تا ظاهر گردد. هرچند این مصباح قوی‌تر و صافی‌تر میشود علم وحکمت که در ذات او مکنونست ظاهرترمیگردد. و قوت‌او بدوچیزاست، روزی یك نوبت خوردن، وآن یك نوبت چیزی صالح خوردن، و چیز صالح آن باشد که از وی خون لطیف بسیار تولد کند. و صفای وی به چهار چیز است کم‌خوردن وکم‌گفتن وکم خفتن و عزلت. (ص۲۶)

بدانکه جوع سبب معرفت اسرار رحمانیست، و بسیار خوردن غذای نفس شیطانی، و انبیاء در حجره تربیت الهی پرورش از جوع یافته‌اند. و بی‌تکلف غشاوه غفلت از بصر بصیرت بواسطه جوع برطرف میشود، و سرمایه اکثر ریاضات اوست. سالك هرگاه که در مقام جوع متمکن شد اورا بی‌خوابی دست میدهد و صُمت نیز روی مینماید واین معانی موجب عزلت میگردد وعزلت سبب عفت وتجرد میشود. وباصطلاح درویشان این مرتبه را موت ابیض میخوانند. خوردن را مانعی نیست اما کسیرا حلالست که قوت طعام را باکتساب مرضات الهی صرف‌نماید نه بطلب ملاهی و مناهی، و لقمه‌ایکه از او نور و صفا زاید آن لقمه حلالست وآنکه ازو ظلمت و زنگ افزاید حرام و وبال. سالك راه خدا باید که دشمن نفس را که دشمن اوست نپرورد وازخوان فانی دنیا دل برگیرد تا مائده پرفائده بقای جاودانی رسد، وآن خوانیست‌که اهل‌الله را ازآن خوان نصیب تمام میرسد، و چون غذا ازآن خوان الهی سازند لاجرم باین آب و نان فانی دنیا نپردازد. (لب‌لباب ص ۲۲ ببعد)

اقوال مشایخ ــ کتانی گوید رحمه‌الله: شرط مرید آن بود که اندر وی سه چیز موجود باشد: یکی خواب وی بجز غلبه نباشد، وسخنش بجز ضرورت نبود، وخوردنش بجز فاقه نه. (کشف‌المحجوب ص۴۲۰)ــ از ابوالعباس قصاب میآید رحمه‌الله که گفت: طاعت و معصیت من در دوکرده بسته‌است: چون بخورم مایه همه معاصی اندرخود بیابم، وچون

دست از آن بدارم اصل همه طاعت ازخود بیابم. (همان کتاب ص۴۲۱)ـ ابوعثمان مغربی گفت ربّانی به چهل روز نخورد، و صمدانی بهشتاد روز (ترجمه رساله قشیریه ص۲۱۳) ـ یحیی‌بن معاذ گفت: گرسنگی مریدان را ریاضت بود، و تائبان را تجربت بود، و زاهدان را سیاست، و عارفانرا مکرمت بود (همان کتاب ص۲۱۲ و تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۳۰۵) ـ ابوسلیمان دارانی گفت: کلید دنیا سیر خوردنست و کلید آخرت گرسنگی. (همان کتاب ص۲۱۳ و تذکرةالاولیاء ج۱ ص۲۳۲)ـ ابوعلی رودباری گوید هرگاه صوفی پس‌از پنج روز گرسنگی گله‌کند ویرا به بازار فرست تا کسب کند. (همان کتاب ص۲۱۴)

بایزید بسطامی گفت: گرسنگی ابریست که جز باران حکمت نباراند. (تذکرةالاولیاء ج۱ ص۱۶۷) ـ ذوالنون مصری گفت: صحت تن در اندك خوردنست. (همان کتاب ج۱ ص۱۲۴) ـ ابوسلیمان دارانی گفت هرکه سیر خورد شش چیز بوی درآید: عبادت را حلاوت نیابد، و حفظ وی در یادداشت حکمت کم شود، واز شفقت برخلق محروم ماند که پندارد که همه جهانیان سیراند، و عبادت بروی گران شود، و شهوات بر وی زیادت گردند، وهمه مؤمنان گرد مساجد گردند و او گرد مزابل گردد. (همان کتاب ج۱ ص۲۳۱) وگفت: جوع نزدیك خدای ازخزانه است که مُدّخَر ندهد الا بدان‌که او را دوست دارد. (همان کتاب ص۲۳۲ و اللمع ص۲۰۲) ـ و سهل‌بن عبدالله تستری گفت: درست نبود عبادت هیچ کسی را و خالص نبود عملی‌که میکند تا مرد گرسنه نبود. (ص ۲۵۹ و اللمع ص۲۰۲) و از او پرسیدند: بچه چیز اثر لطف خود به‌بنده آرد؟ گفت چون درگرسنگی و بیماری و بلا صبرکند. وگفت گرسنگی را سه منزل است: یکی جوع طبع و این موضع عقل است، و جوع موت است واین موضع فسادست، و جوع شهوت است واین موضع اسرافست. (ص۲۶۶) ـ یحیی معاذ گفت: چون مرید مبتلا گردد ببسیار خوردن ملائکه برو بگریند، و هرکرا بحرص برخوردن مبتلا کردند زود بود

که بآتش شهوت سوخته گردد. و گفت: در تن فرزند آدم هزارعضو است جمله از شر، وآنهمه در دست شیطانست، چون مرید را گرسنه بود نفس را ریاضت دهد، آن جمله اعضا خشك شود و بآتش گرسنگی جمله سوخته گردد. (همان کتاب ص۳۰۵)

حاصل کلام آنکه: جوع درنظر صوفیان از ارکان ریاضت است، و بطوریکه ذیل کلمات اربعین و خلوت و ریاضت اشاره شده است اغلب مشایخ، مبتدیان را به‌گرسنگی و جوع بسیار توصیه میکردند، و مریدان را بمواظبت دراین امر بسیار تحریض و تشویق میکردند، و وادارشان مینمودند که علاوه بر ماه رمضان در ایام سال هم متناوباً روزه‌دارباشند، و اغلب ایام هفته را خاصه دوشنبه و پنجشنبه و جمعه را با روزه بسر ببرند، تا به‌کم‌خوری و شکیبائی در جوع عادت نمایند. پرخوری را از مهلکات شمرند وگرسنگی و جوع را از منجیات دانند، و معتقد بودند که جوع باعث صفای دل و نفوذ بصیرت و پرورش قریحه میشود و پرخوری بعکس علت بلادت وکوردلی میگردد. سالك را به‌گرسنگی و کم خوردن ازآنجهت تشویق میکردند تا رقت قلب و صفای باطن پیدا کند، و بانکسار و فروتنی گراید، و بانواع بلایا خوگیرد، واز اقسام شهوات گریزان شود و برخویشتن و شهوات خویش مستولی گردد. میگفتند جوع باعث کم‌خوابی ومواظبت بیشتر درعبادت و بجای‌آوردن تکالیف موضوعه میگردد، و علت اساسی صحت بدن و دفع امراض و قلت مؤنت و پایداری و عادت به ایثار و صدقه میشود. و معتقد بودند که کم‌خوری باید درکمال صدق و اخلاص انجام پذیرد، و با هیچگونه روی و ریا آمیخته نگردد تا نتیجه واقعی آن‌که صفای‌باطن است حاصل شود.

جوع را آداب و شرایطی بود که بدان اشاره شد، نوصوفی را اندك اندك با آداب آن آشنا مینمودند، و درمواردی خاص، مانندهنگام اربعین و چله نشینی یا خلوت و عزلت و امثال آن سالك را وادار

میکردند تا در مدت معینی اندك اندك از غذای خود کم کند تا آن‌را بحداقل رساند، و هرروز هنگام افطار از غذای او اندکی کم میکردند تا بجایی میرسید که سالك فقط بغذایی که برای حفظ بدنش کافی بود بسنده مینمود. در موضوع روزه بعضی از مشایخ معتقد بودند میتوان دو یا سه روز چیزی نخورد و در هر وعده‌ای فقط به نوشیدن کمی‌آب کفایت کرد، ولی بعضی دیگر این روش را نمی‌پسندیدند و بهمان وضع روزه شرعی قناعت میکردند و مریدان را از روزه وصال ویا روزه‌هایی که صورت شرعی نداشت منع مینمودند. و آن دسته از صوفیان که به صحبت معتقد بودند و کمتر مریدان را به اربعین و چله‌نشینی و خلوت میفرستادند، در موضوع جوع نیز اهمال بیشتری مینمودند و در این باره حد اعتدال را مراعات میکردند.

جهت اطلاع بیشتر ازاین اصطلاح ر-ك به رساله قشیریه ص۶۶، و ترجمه رساله قشیریه ص۲۱۱ تا ۲۱۶، و فتوحات‌المکیه ج۲ ص۱۸۷ ببعد، و احیاءالعلوم‌الدین ج۳ ص۷۱ تا ۸۷، وکیمیای سعادت ص۴۵۱ تا ۴۶۹، و اورادالاحباب ص۳۳۵ تا ۳۳۸، و شرح ابن‌ابی‌الحدید ج۱۱ ص۳۷ ببعد، و مصباح‌الارواح ص۲۷۱ تا ۲۷۵، والتصوف‌الاسلامی بقلم دکتر زکی مبارك ج۲ ص۳۱۲ ببعد) ونیز ر-ك ذیل کلمات **اکل ـ خلوت ـ اربعین ـ ریاضت** دراین کتاب

اما در مثنوی و دیگر آثار مولانـا راجع باین موضوع بسیار سخن رفته است: در فیه مافیه آمده است که: گرسنگی سئوالست ازطبیعت که درخانه تن خللی هست، «خشت بده گل بده» خوردن جوابیست که بگیر، ناخوردن جوابست که هنوز حاجت نیست، آن مهره هنوز خشك نشده است برسرآن مهره نشاید زدن. (فیه مافیه ص۱۵۰) و در مناقب‌ـ العارفین آمده است که «فرمود که اگر این انبان نان نبودی گرد این طایفه را جبرئیل درنیافتی. (افلاکی ص۵۴۱) همچنان روزی سئوال کردند که: عجبا درویش گناه کند؟ فرمود که مگر طعام بی‌اشتها خورد

که طعام را بی‌اشتها خوردن درویش گناه عظیم است، چه اگر آدمی در غایت جوع زهر خورد گواریده شود و زیانش نکند و شکر خوردن بالای سیری زهر شود و در حالت اشتها صاحبدل را همه‌چیز مباح شود. (همان کتاب ص۴۹۵) و در تفاسیر و شروح مثنوی آمده است که «جوع را حالست و مقام، و حال او خشوعست و خضوع و مسکنت و ذلت و افتقار و عدم فضول و سکون جوارح و عدم خواطر ردیه، واین حال جوع سالکانست. واما حال جوع محققین پس رقت است وصفا ومؤانست و ذهاب کون و تنزه از اوصاف بشریه بسبب سلطان ربانی و مقام جوع مقام صمدانی است واین مقامیست عالی که مر این مقام راست اسرار و تجلیات و احوال. (شرح اکبری دفتر دوم ص۳)

ازنظر مولانا سیری و پرخوری را مفاسد بسیارست ازجمله باعث زیاده شدن شهوات، خاصه شهوت جنسی و افراط درآن میشود و همین امور راه سالك را درطریقت سد میکند. بخلاف جوع و کم‌خوری که علت گشاده شدن درهای حکمت بروی سالك میگردد، و باب معرفت‌را بر او گشاده میدارد ازین جهت است که گفته‌اند جوع رزق خاصانست، وچون سالك از جوع و برکات آن برخوردار شود و بدرجه خاصان رسد، گرسنگی اورا عادت شود، سیری وگرسنگی برایش یکسان گردد و دیگر احتیاجی بریاضت کشیدن و جوع پیدا نمی‌کند، چه درآن مقام هرچه خورد و هرلقمه‌ای که بر دهان نهد اثرش در جان پاك او ازدیاد معرفت و حکمت است.

غرض از جوع نه اینست که سالك علی‌الدوام گرسنگی کشد، چه جوع مدام را زیان‌هایی درپی است که باعث نقصان بدن وکاهش عقل میشود و سالك را به تراجع و نقص میکشاند، بلکه غرض آنستکه در خوراك خود مواظبت نماید و میانه‌روی اتخاذ کند و راه افراط و تفریط نه‌پیماید، چه شکم‌خالی زندان دیو است وشکم پر بازار اوست. بنابراین جوع تا آن حد لازمست که علت تهذیب نفس‌سالك شود والا زیاده‌روی

در آن سخت مضرست.

نان گلست و گوشت کمتر خور ازین   تا نمانی همچو گل انـدر زمین
چون گرسنه میشوی سگ میشوی   تندوبدپیوند و بدرگ میشوی
چون شدی تو سیر مرداری شوی   بی‌خبر بی‌پا چودیواری شوی
پس دمی مردار ودیگر دم سگی   چون کنی در راه شیران خوش‌تگی
دفتر۱ نی ص۱۷۷ س ۲۸۷۲   ج۱ علا ص۷٦ س۲۰

شهوت از خوردن بود کم کن زخور   یا نکاحی کن گریزان شو ز شر
چون بخوردی میکشد سوی حَرَم   دخل را خرجی بباید لاجـرم
چون حریص خوردنی زن خواه زود   ورنه آمد گربه و دنبه ربود
فعل آتش را نمی‌دانی تو برد   گرد آتش باچنین دانش مگرد
دفتر٥ نی ص۸۸ س۱۳۷۳   ج٥ علا ص٤٦٦ س۱۷

اشکم تـی لاف اللهی نزد   کاتشش را نیست از هیزم مدد
اشکم خالی بود زندان دیـو   کش غم نان مانعست ازمکر دیو
اشکم پر لوت دان بازار دیو   تاجران دیو را در وی غریو
دفتر٦ نی ص٥٤٦ س ٤٧٢٦   ج٦ علا ص٦٦۰ س۷

در تو جوعی میرسد نوزاعتدال   که همی‌سوزد ازو تخمه و ملال
هر کرا درد مجاعت نقد شد   نوشدن با جزوجزوش عقد شد
لذت ازجوعست نه از نقل نو   با مجاعت از شکر به نان جو
پس زبی‌جوعیست وز تخمه تمام   آن ملالت نه ز تکرار کلام
دفتر٦ نی ص٥۲۱ س٤۲۹٥   ج٥ علا ص٦٥٥ س٤

گر تو این انبان زنان خالی کنی   پر ز گوهرهای اجلالی کنی
طفل جان ازشیر شیطان بازکن   بعد از آتش با ملك انباز کن
تا تو تاریك وملول و تیره‌ای   دانکه با دیو لعین همشیره‌ای
دفتر۱ نی ص۱۰۱ س ۱٦۳۹   ج۱ علا ص٤٤ س۲

تو نه‌ای زان نازنینان عزیز   که ترا دارند بی‌جوز و مویز
جوع رزق جان خاصان خداست   کی زبون همچو تو گیج گداست

باش فارغ تو از آنها نیستی — که دراین مطبخ تو بی‌نان‌بیستی
دفتره نی ص۱۸۲ س۲۸٤٥ — ج٥ علا ص٥٠٩ س۲۰
گر نباشد جوع صد رنج دگر — از پی هیضه برآرد از تو سر
رنج‌جوع‌اولی‌بود خود زان‌علل — هم بلطف وهم بخفت هم عمل
رنج جوع از رنجها پاکیزه‌تر — خاصه در جوعست صد نفع‌وهنر
خودنباشد جوع‌هرکس‌را زبون — کین‌علف‌زاریست زاندازه برون
جوع مر خاصان حق‌را داده‌اند — تا شوند از جوع شیر زورمند
جوع هرجلف گدا را کی دهند — چون‌علف‌کم‌نیست پیش‌او نهند
که بخورکه هم بدین ارزانیی — تو نه‌ای مرغاب مرغ نانیبی
دفتره نی ص۱۸۱ س۲۸۲۹ — ج٥ علا ص٥٠٩ س۳

بطوریکه ذیل کلمه اکل اشاره شد صوفیان در باره لقمه حلال و بدست آوردن روزی و رزقی که حلال باشد سخت دقت میکردند (رـك احیاء علوم‌الدین ج۳ ص۸۷ ببعد) ـ مولانا درین‌باره گوید لقمه وقتی حلال است که در وجود آدمی حکمت افزاید، و خودبینی و کینه و دشمنی با خلق‌را ازصفحه دل بزداید، وکم زنی و محبت و نیك‌اندیشی آورد پس لقمه و طعامی را باید حرام شمرد که اثرش در وجود عکس آنچه گفته شد شود و نتیجه‌اش گمراهی و ضلالت گردد، و سالك را از راه بازدارد و به‌نقص وکم وکاستی و سیر قهقرائی اندازد. افلاکی درین مورد از قول مولانا آورده است: «فرمودکه نظر در لقمه حلال و کسب حلال نبایدکردن که اصل آن دخل و خرج است تا در چه خرج شود، بسیار لقمه حلال باشد که جز کسل و دغل و فشل بار نیارد، لقمه‌ایکه در تو شوق و ذوق افزاید و رغبت بدان عالم نماید و میل بر طریقه انبیا و اولیا رو یابد بدان‌که حلالست.

لقمه‌ای کو نور افزود وکمال — آن بود آورده از کسب حلال
چون‌زلقمه توحسد بینی و دام — جهل‌وغفلت‌زایدآز را دان حرام
علم‌وحکمت زاید ازلقمه حلال — عشق ورقت آید از لقمه حلال

لقمه تخمست وبرش اندیشه‌ها / لقمه بحر و گوهرش اندیشه‌ها
زاید ازلقمه حلال اندر روان / میل خدمت عزم رفتن آن‌جهان
دفتر۱ نی۱۰۱ س۱٦٤۲ / ج۱ علا ص٤٤ س٤

باز فرمود که لقمه را چندانکه توانی بخور اما نگاه‌دار تا خود را درامور دنیا خرج نکنی، البته جهدکن که در راه حکمت و استماع کلام اولیا و انبیا صرف شود والا لقمه ترا خورده باشد چنانکه حضرت مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وسلم درشأن امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله‌عنه فرموده است «کُلُوا مِثْلِ اَکْلِ عُمَر، فَاِنَّهُ یأْ کُلُ اَکْلِ‌الرِجال وَیَعمَلُ عَمَلِ‌الرِجال» بعد ازآن فرمود:

چونکه لقمه میشود درتو گهــر / تن مزن چندانکه بتوانی بخور
چونکه در معده شود پاکت‌پلید / قفل نه برخلق وپنهان کن کلید
هرکه در وی لقمه شد نورجلال / هرچه خواهد تاخورد اوراحلال
دفتر۲ نی ص٤٤۷ س۳٥٦۸ / ج۲ علا ص۱۸٤ س۲۲
(مناقب‌العارفین ص۱۸٥ ببعد)

جولقی

دسته‌ای از قلندران که لباس از پشم و جوال مانند آل برتن میکردند که از تکه و وصله‌های رنگارنگ و متعدد دوخته شده بود. خرقه‌ای بوده است ضخیم و پشمین از نوع جوال که جمعی ازقلندران جهت تمایز از دیگران برتن میکرده‌اند. جهت‌اطلاع بیشتر ازاین لباس و اول کسی که آنرا برتن کرده است رــك: فرهنگ البسه مسلمانان ص ۱٤٦و۱۷٤ ذیل کلمه **خرقه و دلق**، و جلد سوم فرهنگ لغات وتعبیرات مثنوی ازنگارنده ذیل‌این‌کلمه در ص۳٤٦ والدارس فی‌تاریخ‌المدارس ج۲ ص۲۰۹ ببعد ذیل عنوان‌الزاویة القلندریة الدرکزینه، و ذیل کلمه

خرقه دراین کتاب .

جوهر

در لغت بمعنی سنگ قیمتی و احجارکریمه وگوهر واصل هر چیز آمده است. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح ماهیتی است‌که اگر در اعیان وجود یابد موضوع پیدا نخواهدکرد وآن منحصراست در هیولیٰ، و صورت، و جسم، و نفس، و عقل. زیرا که این جوهر یا مجرّد است یا غیرمجرد، اگر مجرد باشد، یا با بدن علاقه تصرف و تدبیر دارد و یا متعلق به بدن نیست، درصورت اول عقل، و درصورت دوم نفس نامند. اگر غیر مجرد باشد نیز دو صورت دارد، یا مرکب است و یا مرکب نیست ، اگر مرکب باشد جسم است ، در صورت دوم، یا حال است ویا محل، اگر حال باشد صورت واگر محل باشد هیولیٰ است. و این جوهر دراصطلاح اهل‌الله به‌نفس رحمانی و هیولای‌کلی اطلاق میشود که بکلمات الهی موجودیت میباید چنانکه خدای تعالی فرمود : **«قل لوکان‌البحر مداداً لکلمات‌ربی لنفدالبحر قبل أن تنفدکلمات ربی ولوجئنا بمثله مدادا[1]»** (تعریفات‌ص۷۰) ـ جوهر را معانی مختلف‌است، ازجمله بموجودی اطلاق میشود که قائم بنفس باشد اعم از اینکه آن موجود قدیم باشد یا حادث. ونیز بمعنی حقیقت و ذات هر چیزیست. متکلمین آنرا ممکن دانند و ممکن است، حکما جوهررا هم قدیم دانند وهم حادث، قدیم آن چون مجرده و حادث آن چون جوهر مادی . (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۲۰۳ ببعد و جهت اطلاع بیشتر رـک اساس‌الاقتباس ص۳۷ ببعد)

۱ـ سوره مبارکه الکهف آیه شریفه ۱۰۹.

اما صوفیان گویند جوهر اصل هرچیز آنکه بخود قایم بود است. (کشف‌المحجوب ص۵۰۱) واز اصل جوهر کون آفریده شده است. (شرح شطحیات ص۶۰۶) ــ تا جوهری نبود عرض نبود ونتواند بود. درنظر عوام آب مثلا جوهری بود و سردی وگرمی در وی عرض. اما درنظر خواص هرچه در وجودست عرض است که بدو ایستاده است وبخود ایستادگی جزوی‌را نیست «هوالحی‌القیوم[۱]». پس اگر «الجوهر مایقوم بنفسه» راست است جوهر بحقیقت اوست وکل‌کاینات عرض. اما متکلمان بجوهر چیزی دیگر خواهندکه اورا دراصطلاح ایشان جوهر نتوان خواند. (نامه‌های عین‌القضاة ج۲ ص۱۱) ــ هیچ جوهر نیست که از عرض خالی باشد، و بی‌عرض نتوان بودن. جوهر عزت را عرض عشق ماست. دانستی‌که جوهر عزت ذات یگانه را عرض و عرض جز عشق نیست. (تمهیدات ص۱۱۲) ای عزیز چون جوهر اصل‌الله مصدر موجوداتست ، بارادت و محبت در فعـل آمد. (ص ۱۸۱)ــ «الله نورالسموات ولارض[۲]» وجود ذات او بود که جوهر عزت باشد، ونور صفت ذات الهیت که عرض باشد. آخر شنیده‌ای که جوهرآن بود که «مایقوم به‌العرض» جوهر عبارت از اصل وجود باشد و عرض معنی‌قایم بجوهر. این جوهر و عرض عالم محسوس نمیگویم، جوهـر و عرض حقیقی میگویم. اگر فهم توانی‌کرد، خدا موجودست پس جوهر باشد، و جوهر بی‌عرض نباشد وجود الله جوهر باشد ونور عرض آن جوهر باشد. حاصل این سخن آن باشدکه الله جوهر باشد ونور عرض وجوهر هرگز بی‌عرض نباشد. (ص۲۵۷)

آنچه اختیار خواص است از اهل حکمت آنستکه صورت دوقسم است: یك قسم از اقسام جوهرست ، و یك قسم از اقسام عرض. اول را

۱ــ سوره البقره آیه ۲۵۵ .

۲ــ سوره مبارکه النور آیه شریفه ۳۵ .

صورت حقیقی، دوم را صورت مقداری و اول را صورت ثابت و دوم را صورت مشترك گویند. (کشف‌الحقایق ص۲۶۷) ـ بدان‌که اهل‌شریعت میگویند که خدای تعالی موجد مختارست، نه موجد با لذات است. در آنوقت که خواست عالم را که جواهر و اعراض است بیافریند و اول چیزی که بیافرید جوهری بود وآن جوهر اول میگویند. چون خواست که عالم ارواح و اجسام را بیافریند، بآن جوهر اول نظر کرد، آن جوهر اول بگداخت و بجوش آمد. آنچه زبده و خلاصه آن جوهر بود بر سر آمد وآنچه دروی وکدورت آن جوهر بود در بن بنشست. ازآن زبده نورانی مراتب عالم ارواح بیافرید، و ازآن دروی ظلمانی مراتب عالم اجسام پیدا آورد. (انسان‌کامل‌نسفی ص۵۵)ـ بدانکه عالم‌اسم جواهر و اعراض است. مجموع جواهر و اعراض را عالم گویند. و هرنوعی از انواع جواهر و اعراض را عالم گویند. (همان‌کتاب ص۱۵۶) ـ بدانکه جواهر و اعراض جمله در عالم جبروت بودند، بعضی بطریق جزوی و بعضی بطریق کلی. و بدانکه جسم عام است اما جوهر عامتر از جسم است و جوهر عام است، اما وجود عامتر از جوهر است (ص۱۶۰ ببعد) جواهر و اعراض‌که درعالم جبروت بودند، جمله پوشیده ومجمل بودند و نیز از یکدیگر جدا نگشته بودند. (ص۱۸۶) و حقیقت سخن آنست‌که جواهر و اعراض عالم جمله بیك‌بار درعالم عدم بالقوّه موجوداند بطریق کلی وآنرا ممکنات میگویند. ایشان‌اند که قابل وجود و قابل عدمند و ایشان‌اند که حقایق موجودات‌اند. (ص۳٤٦) پس جواهر و اعراض عالم ازین وجهه که هستند هرگز زیاده وکم نشدند و هرگز متغیر نشوند. (ص ۳۵۳)

اکنون بدان که اهل حکمت میگویند که از ذات باری‌تعالی و تقدس یك جوهر بیش صادر نشد و نام آن جوهر عقل اولست. و عقل جوهری بسیط است و قابل تجزّی و تقسیم نیست. پس‌از باری‌تعالی که احد حقیقی است، احد حقیقی صادر شد وآن عقل اول است. باقی آباء

و امهات از عقل اول صادر شدند. (ص۷۱) اکنون بدان‌که عالم جبروت مرآتی میخواست تا درآن مرآت جمال خود را ببیند. تجلی‌کرد و از عالم اجمال بعالم تفصیل آمد و ازآن تجلی دو جوهر موجودگشتند یکی از نور و یکی از ظلمت. وآن‌دو جوهر یکی عقل اول ویکی‌فلك اولست. اول چیزی که از دریای جبروت بساحل وجود آمدند این دو جوهر بودند. ازین جهت عقل اول را جوهر اول عالم ملکوت میگویند، و فلك اول را جوهر اول عالم ملك میخوانند. (ص۱٦۲) عقل‌اول‌که قلم خدای است دریای نور بود و فلك اول که عرش خدای است دریای ظلمت بود (ص۲۲۱)

بدان‌که خدا ی‌تعالی فاعل مطلق است، و عالم جبروت قابل‌مطلق است. خدای تعالی ازاین عالم جبروت بیك جوهر امرکرد که موجود شود وآن جوهر بیك طرفةالعین موجود شد و از عالم قوّت بعالم فعل آمد، و از عالم اجمال بعالم تفصیل رسید. وآن جوهر را جوهر اول گویند و بزرگواری جوهر اول را جز خدای تعالی کسی دیگر ندارد از جهت آنکه آن جوهر اول جوهریست بغایت لطیف و شریف و بغایت دانا و مقرب است و بغایت حاضر و مشتاقست، همیشه در اشتیاق خدای است وهرگز یك طرفةالعین ازآن حضرت غافل‌نشد ونشود. وبزرگواری جوهر اول ازآنستکه بیواسطه غیر پیدا آمده است. آنگاه باین جوهر اول خطاب آمد که مفردات عالم بنویس، در یك طرفةالعین بنوشت تا مفردات عالم موجود گشتند واز عالم قوه بفعل آمدند «انما امره اذ اراد شیئاً ان یقول له کن‌فیکون[1]» و مفردات عالم عقول و نفوس و طبایع و افلاك و انجم و عناصراند. جوهر اول مفردات عالم بنوشت کار جوهر اول تمام شد. (ص۳٤۸ببعد) طایفه‌ای میگویندکه جوهر اول بامر خدا موجود شد، و طایفه دیگر میگویند که جوهر اول ازذات خداوند صادر

۱ــ سوره مبارکه یس آیه شریفه ۸۲.

شد. اگر بانصاف تحریر مبحث کنند، به‌یقین بدانند که مقصود جمله یکی است. (ص۳۵۱) «اَوّلَ ماخَلَقَ‌اللّٰه‌الجُوهَر» و ازین جهت آن جوهر را جوهر اول میگویند ونام آن جوهر اول عقل‌است «اَوّلَ‌ماخَلَقَ‌اللّٰه‌العَقْل» و ازین جهت آنرا عقل اول میخوانند. این عقل اول را باسامی مختلفه ذکر کرده‌اند، باعتباری جوهـــر، و باعتباری عقل، باعتباری روح و باعتباری نور، و قلم، و ملك مقرب، و عرش عظیم، وآدم، و مانند این بسیار گفته‌اند، واین جمله راست است و اسامی جوهر اولست. (ص۳۹۸)

شیخ حیدر آملی ذیل عنوان «نظریه جواهر و اعراض در نزد صوفیان» آورده است که : اگر در حقایق اشیاء امعان نظر دقیق کنی بعضی را تابع بینی‌که اعراض نامندشان و بعضی را متبوع که جواهر خوانند ومجموع آندو را وجود گویند. جواهر متحده درعین‌جوهریت حقیقت واحدی است که آن مظهر ذات الهیست و همانطورکه اعراض مظهر صفاتند این جواهر نیز مظهر ذات اویند و همانطورکه از اجتماع اسماء کلی اسمی دیگر بوجود میآید ازاجتماع جواهر بسیطه نیز جوهری دیگر بوجود آید. این حقیقت را قوم صوفی نفس رحمانی و هیولای کلی خواند وآنچه ازآنها متقین شود و موجودی از موجودات گردد کلمات‌الیهه نامند. پس جوهر حقیقةالحقایقی است که از عالم غیب ذاتی بعالم شهادت حسی نزول میکند و ظهورش در هریك از عوالم بسته است بکیفیت آن عالم. (نص‌النصوص ۵۱۲ ببعد)

اتفاقست میان حکما و صوفیه که نفس جوهر بسیط است. و در مبدأالمعاد آورده است، اهل شریعت گویند: هرچیز که درعالم کبیر بود جمله در روح اول موجود بود، واهل حکمت گویند: که جمله در عقل اول موجود بود، و اهل وحدت گویند در هیولای اول موجود بود که آنرا اصل‌الاشیاء و جوهر فرد گویند ودر مرصاد (ص۵۷) آورده است که چون خدای اراده خلق عالم فرمود جوهری‌آفرید ودرآن بهیبت نظرفرمود وآن جوهر بدونیمه شد نیمی‌آب‌شد ونیمی‌آتش، آتش برآب

جاری‌شد و ازآن بخاری‌برخاست که‌آسمان‌ها ازآن آفریده‌شد واز زبده آن‌بخار زمین‌آفریده‌شد. ودرمبدء‌المعاد آورده‌است بدان که‌عقل‌جوهرست اما این جوهر باضافات واعتبارات باسامی‌مختلفه ذکر کرده‌اند. چون این جوهررا دیدند که‌دریابنده ودریافته‌شده‌بود نامش‌عقل کردند، ازجهت‌آنکه عقل مدرك و مدرك است. وچون همین جوهر را دیدند که زنده و زنده کننده بود نامش نورکردند، از جهت آنکه نور ظاهر و مظهرست ظاهر بنفسه ومظهر لغیره. وچون همین جوهر را دیدندکه هرچه بود و هست و خواهد بود جمله در وی بود، نامش لوح محفوظ‌کردند وهمین جوهر را بیت‌الله و بیت‌العتیق و بیت اول و مسجد اقصا وآدم وملك و عرش گویند. خواجه عطار گوید:

جوهر ذاتست کلی کاینات   اندرین دریا بود آب حیات
جوهر ذاتست حق کل همه   جمله عالم زین سخن در دمدمه

(باختصار ازنکات العاشقین ص۹۰ ببعد)

حاصل کلام آنکه، صوفیان هم چون سایر حکما گویند جوهر چیزیست که قائم بنفس باشد، و حقیقت و ذات هر چیزیست وآنرا «نفس رحمانی و هیولای‌کلی» خوانند که هستی ازآن آفریده شده‌است. هرچه در وجودست عرض است «وجوهر بحقیقت اوست.» ویا بقول عین‌القضاة «الله، جوهر باشد» ونیزگویند از ذات باری‌تعالی «جز یك جوهر بیش ظاهر نشد». که آنرا عقل اول هم نامند و ازین یك جوهرست که آسمان و زمین وآنچه درآنهاست بوجود آمد. این جوهرکه آنرا جوهر اول نامند از عالم جبروت بامر خدای تعـالی موجود شد، و بهمین جهت بزرگواری و لطف و شرف این جوهر را جز خدای تعالی کسی دیگر نمیداند. بعضی‌گویند این جوهر اول، بامر خدا موجود شد وبرخی دیگر معتقدند که از ذات خدا صادر شد. این هیولای‌کلی یا جوهر اول یا عقل اول باعتبار کیفیتش نام‌های مختلف بخودگرفت، چون‌دریابنده و دریافته شده بود نامش «عقل» کردند، و چون حی و زنده‌کننده بود «روحش»

خواندند، چون پیدا و پیداکننده بود «نور» نامیده شد و همین جوهر است که بنام لوح محفوظ و بیت‌الله و مسجد اقصا وآدم و ملك و عرش و غیره در اصطلاحات این قوم آمده است. جهت اطلاع بیشتر ر ـ ك: جامع‌الاسرار ص۲۳۷ و ۴۵۰، و ضمیمه آن نقدالنقود ص۶۹۲ ببعد، و نص‌النصوص ۵۱۲ ببعد، و شرح گلشن راز ص۳۹۱ ببعد.

اما درمثنوی آینه تمام‌نمای این جوهر یا نفس‌الرحمان آدمیست:

این‌تو کی‌باشی که‌تو آن اوحدی — که‌خوش‌وزیبا وسرمست خودی
مرغ‌خویشی‌صیدخویشی‌دام‌خویش — صدرخویشی‌فرش‌خویشی‌بام‌خویش
جوهر آن‌باشد که قایم باخودست — آن عرض‌باشد که‌فرع‌آن شدست
دفتر۴ نی ص۳۲۶ س۸۰۶ — ج۴ علا ص۳۴۵ س۱۰
جوهرست‌انسان‌وچرخ‌اورا غرض — جمله فرع وپایه‌اند و او غرض
ای‌غلامت عقل‌وتدبیرات‌وهوش — چون‌چنینی‌خویش‌را ارزان‌فروش
دفتر۵ نی ص۲۲۷ س۳۵۷۵ — ج۵ علا ص۵۲۹ س۱۰

جهاد

بکسر اول، در لغت بمعنی با کفار کارزارکردن است. (کشف‌اللغة) و در اصطلاح خواندن بدین حقست. (تعریفات ص۷۱) جنگ و قتال با کفارست از راندن و زدن آنها و نهب اموالشان وانهدام‌معابدشان و شکستن بت‌هاشان ونزد صوفیه اینگونه جهاد را، جهاد اصغر نامند و مجاهده با نفس اماره را جهاد اکبر گویند. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۱۹۸)

سرسلسله عارفان مولای متقیان فرماید: حج، جهاد هرناتوانیست و جهاد زن خوشرفتاری و اطاعت اوست با شوهر خویش. (نهج‌البلاغه جلد۳ ص۱۸۴) و نیز از ابی‌جحیفه یکی از اصحاب او روایتست که گفت:

از امیرالمؤمنین شنیدم که فرمود اولین چیزیکه در جهاد مغلوب آن میشوید جهاد با دست‌هایتان است که با آن حدود خدای‌تعالی را جاری نمی‌کنید. و سپس درجهاد با زبانتانست که بامر معروف و نهی از منکر نمی‌پردازید، و هرگونه زشتی و ناپسندیرا می‌بینید و ندیده و ناشنیده میانگارید و با زبان برفع آن نمی‌کوشید. دیگر در جهاد با دلها و قلوبتانست که ستمکاران را دوست گرفته و محترم میشمارید، و از پرهیزکاران و اهل‌الله دوری‌گزیده وبآنان بی‌اعتنایی مینمائید. هرکس که امری شایسته وکار نیکو را بدل خود نشناخت، و بآنچه ناشایست است گرائید و آنرا انکار ننمود، چون کسی است که خواهد با سر راه رود و سرش بر زمین و پایش درهوا باشد، در دنیا آسایش و آرامش را از دست خواهد داد، و درآخرت سعادت و نیك‌بختی را وگرفتارکیفر ابدی خواهد شد. (همان‌کتاب ج۳ ص۲٤٤)

میدان هشتم جهادست، از میدان صبر، میدان جهاد زاید. و جهاد بازکوشیدنست با نفس و با دیو و با دشمن. **قوله‌تعالی: «وجاهدوا فی‌الله حق جهاده[1]»** و جهاد را سه رکن است با: دشمن به تیغ، وبا نفس بقهر، وبا دیو بصبر. مجاهدان به تیغ سه‌اند: کوشنده مأجور، و خستهٔ مفقور، وکشته شهید. و مجاهدان با نفس سه‌اند: یکی میکوشد، او از ابرارست، و یکی می‌یاود و او از اوتادست، و سیم باز رسته واو از ابدالست. و مجاهدان با دیو سه‌اند: یکی بقلم مشغول او از مقربانست. ویکی بعبادت مشغول او از صدقیانست، و یکی بزهد مشغول و او از اولیایانست.

جهت اطلاع بر اولین آیه نازله در شرع درباب جهاد رـك: تفسیر ابوالفتوح ج۱ ص٤٠ و جهت کیفیت‌آن رـك: صحیح بخاری و صحیح مسلم و مسند ابی‌عوانه و مسند احمد و اصول کافی و وسایل‌النسیه و تحفةالمحتاج ذیل باب جهاد و محمدالمثل‌الکامل ص۲۷۰.

۱ــ سوره مبارکه الحج آیه شریفه ۷۸.

(صد میدان ص۲۱) ـ جهاد، درصورت غزا باشد با کافران و به‌حسب معنی محاربه باشد با لشکر هوا و شیطان. اولیرا جهاد اصغر خوانند و ثانی را جهاد اکبر. و به‌یقین بدان که تا در معرکه مجاهدت بشمشیر ریاضت سر نفس رعنا را برنداری، بدولت غنیمت«**والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا**[۱]» نرسی. (لب‌لباب ص۳۷)

بدان‌که جهاد دو است ، جهاد نفس است وجهاد کافر است. و بزرگترین جهاد، جهاد نفس تست‌که با تو دوستی میکند واو دشمن‌تست. مثال نفس چون مثال منافقی است، بظاهر دوستی کند و بباطن دشمنی کند، و خداوندان دل نفس را صنم اکبر خوانند. هرکس‌که نفس را قهر کرد بدرجه کمال رسید و حریت حاصل‌کرد. و حق تعالی در قرآن قدیم میفرماید «بدست خود خویشتن را مکشید» یعنی موافقت نفس مکنید و از مکر وی غافل مباشید که هرکس که از مکر نفس غافل‌شد همچنانست که خودرا کشت. و رسول علیه‌السلام چون از غزای کافران بازآمدی روی باصحابه کردی و گفتی «از غزای کوچکترین آمدیم به غزای بزرگترین.» زیرا که نفس دشمن خانگیست وکافر جان میخواهد ودشمن نفس ایمان میطلبد، وکید دشمن خانگی عظیم بود و عذاب وی صعب بود، زیرا که وی عیب‌ها و اخلاق خداوند خانه داند و احتراز نتوان‌کرد، و از دشمن آشکار احتراز توانی‌کرد. (بحرالفواید ص۱٤) و جهادکردن نفس‌کشتن است بشمشیر مخالفت. وآن مخالفت برنفس سخت‌تر بود که شمشیر زدن. (همان‌کتاب ص۱٦) پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم جهاد تن را بزرگتر خواند از جهار کافران، زیرا که کافران را همی‌بینی و شیطان را نمی‌بینی، وکافر دشمن جانست و شیطان دشمن ایمان. از بهر این‌جهاد تن را جهاد اکبر میخواند. وجهاد کافر بشمارست و جهاد شیطان تا در مرگ. واگر تو کافر را بکشی ویا کافر ترا بکشد بهشت تراست، اگر

۱ـ سوره عنکبوت آیه٦۹.

شیطان ترا بکشد دوزخ تراست. و باشدکه کافر صلح کند یا بگرود، شیطان هرگز صلح نکند و نگرود. پیری از مشایخ گفت: هرکه با هوا و نفس در مجاهدتست همه زمین‌ها اورا حرب و غزوست. (همان‌کتاب ص۴۳ ببعد)

حاصل کلام آنکه: صوفیان بدو جهاد معتقداند که یکی را جهاد اصغر نامند و دیگری را جهاد اکبر. و این دو اصطلاح را از حدیثی گرفته‌اند به‌روایت از علی‌بن‌ابی‌طالب علیه‌السلام که گفت: رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جمعی را بجهاد فرستادند وچون فاتح بازگشتند فرمود: «مَرْحَبا بِقَومٍ قَضوا الجِهادَ الأصْغَرَ وَ بَقِيَ عَلَيهِمُ الجِهادُ الأكْبَرُ. فَقيلَ: يا رَسولَ اللّٰه وَما الجِهادُ الأكْبَرُ؟ قال: جِهادُ النَّفْسِ.» (احیاءالعلوم ج۳ ص ۶) که جهاد اصغر همان جنگ با کافران و محاربه با دشمنان دین است و جهاد اکبر جهاد با نفس است که بنظر صوفیان بزرگترین و صعب‌ترین جهادهاست که بوسیله ریاضت و مجاهدت و تهذیب اخلاق حاصل میشود. واین جهاد ازآن نظر سخت‌تر است از جهاد اصغر، که دشمن ظاهر را میتوان باقوای قهریه ظاهری مقهور کرد، ولی‌دشمن باطنی یانفس‌سرکش را با این وسایل نمی‌توان سرکوب نمود، این محاربه جز با مدد کردگار و عنایات او و ریاضت و مجاهدت در سلوك نتیجه‌بخش نیست، چه نفس سرکش‌تر ازآنست که در وهم وگمان آید، و شیطان درکارخود زیرك‌تر ازآنست که در تصویر بشر گنجد. سالك تا درطریقت و سلوك است با این جهاد سروکار دارد و لحظه‌ای ازآن غفلت نمیتواندکرد. جهاد اصغر را زمانیست وآلات و عدتی، اما جهاد اکبر را زمان محدودی نیست و الات وعدتی‌جز بذل وجود سالك و ریاضات و مجاهدات او که باید با توفیق حق همراه شود ندارد. حاتم اصم گفت: جهاد سه است: جهادی به سِرّ با شیطان تا وقتی‌که شکسته شود، و جهادیست در علانیه ودر اداء فرایض تا وقتی‌که گزارده شود، و چنانکه گفته‌اند: نماز فرض بجماعت آشکارا و زکاة آشکارا، و جهادیست با اعداء در غزوه تا کشته شود یا

بکشدش. (طبقات‌الصوفیه ص۹۵ و تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص۳۰۲)

ازین جهت بسیاری از صوفیان در شرح احوالشان آمده است به جهاد اصغر رفته‌اند چون عبدالله مبارك و ابراهیم ادهم و دیگران، و بسیاری دیگر در خانقاهها و رباطات خود به ریاضت ومجاهده وپیکار با نفس پرداخته‌اند تا پس‌ازطی مقامات واحوال بتوانند برنفس بداندیش که آنرا سرچشمه همه مفاسد میپندارند چیره شوند واز مکاید آن نجات یابند. ومشایخ قوم اغلب‌مریدان‌را باین پیکار درون ویا جهاداکبر توصیه مینمودند و بقول رسول اکرم صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم که در بالا ذکرشد استناد مینمودند وآنرا بالاتر وبزرگتر ازجهاد ظاهری میپنداشتند. جهت اطلاع بیشتر ر.ك: سراج‌القلوب حاشیه قوت‌القلوب ج۲ ص۱۰۳ تا ۱۰۹ و بحرالفوائد ص۱تا۴۵

در مثنوی وآثار مولانا نیز: جهاد اکبر و پیکار با نفس بداندیش ارجح است از جهاد اصغر و محاربه با دشمنان ظاهری. در فیه‌مافیه آمده است «اعدایی باشند اعدای اندرون، آخر اعدای برونی چیزی نیستند. نمی‌بینی چندین هزار کافر اسیر یك کافرند که پادشاه ایشانست ، وآن کافر اسیر اندیشه، پس دانستیم که کار اندیشه دارد. چون می‌بینیم معین که صد هزار صورت بی‌حد و سپاهی بی‌پایان صحرا در صحرا اسیر شخصی‌اند، وآن شخص اسیر اندیشه حقیر، پس این همه اسیر یك اندیشه باشند و دانستیم که کار اندیشه‌ها دارند صور همه تابعند وآلت‌اند و بی‌اندیشه معطلند. «رَجَعْنا مِنَ‌الجِهادِالأَصْغَر إلیٰ‌الجِهادِالأَکْبَرْ» یعنی در جنگ صورت‌ها بودیم و به خصمان صورتی مصاف میزدیم، این ساعت بلشکرهای اندیشه‌ها مصاف میزنیم، تا اندیشه‌های نیك اندیشه‌های بد را بشکنند واز ولایت تن بیرون کنند پس اکبر این جهاد باشد، و این‌مصاف. پس کار فکرت‌ها دارند که بیواسطه تن درکارند. (فیه مافیه ۵۷) ونیز در مناقب‌العارفین آمده است که «روزی حضرت مولانا نقل فرمود که حضرت رسول علیه‌السلام تا نفس آخرین به محاربه نفس مشغول گشته،

در جهاد اصغر و جهاد اکبر پهلوانی نموده لحظه‌ای نیاسود، ولحظه‌ای نغنود، و همیشه بریان دل و گریان‌چشم بود وهرگز از نان جوین نخورد و بفراغت نخفت، تا دیگران چه رسد؟ ومتابعت‌راستین آنستکه چنان‌کنند و چنان شوند. (افلاکی ص۵۰۶)

ونیز در همان کتاب آمده است که وقتی سلطان علاءالدین باروی شهر باتمام رسانید بحضرت بهاء ولد (پدر مولانا) لابه‌ها کرده التماس نموده است که یکبار گرد بارو برآمده تفرج‌فرماید. حضرت‌مولانا فرموده باشد که: از دفع سیل و منع خیل نیکو بنیادی نهادی و قلعه‌ای حصین ساختی، اما تیر دعاهای مظلومان را چه توانی‌کرد، که از صدهزار برج و بدن میگذرد و عالم را خراب میکند. الله الله جهدی بنما و جهادی کن تا قلعه احسان و عدل برآوری، و لشکر دعاهای خیر حاصل‌کنی‌که از هزاران حصار حصین آنت بهتر است، و امن عالم و امان خلق در آنست. (افلاکی ص٥٤)

ای‌شهان کشتیم‌ما خصم برون   ماند خصمی زو بتر در اندرون
کشتن این کار عقل‌وهوش‌نیست   شیرباطن سخره خرگوش نیست
دوزخست‌این‌نفس‌ودوزخ‌اژدهاست   گو بدریاها نگردد کم وکاست
هفت دریا را درآشامد هنوز   کم نگردد سوزش این‌نفس‌سوز
چونکه واگشتم ز پیکار برون   روی آوردم به پیکار درون
قدرجعنا من جهادالاصغریم   با نبی اندر جهاد اکبریم
قوت‌ازحق‌خواهم‌وتوفیق ولاف   تا بسوزن برکنم این کوه قاف
سهل شیری‌دان که‌صف‌ها بشکنند   شیرآنست‌آن‌که خود را بشکند
دفتر۱ نی ص۵ س۱۳۷۳   دفتر۱ نی ص۳۷ س۲۲
زانکه‌درخلوت‌هرآنچ‌این‌تن‌کند   تر برای روی مرد و زن کند
این جهاد اکبرست آن اصغرست   هردو کار رستم‌است وحیدرست
کارآنکس‌نیست کوراعقل‌وهوش   پرد ازتن‌چون‌بجنبد دنب موش
آنچنان‌کس‌را بباید چون زنان   دور بودن ازمصاف و از سنان

دفتر۵ نی ص۲٤۱ س۳۸۰۰ ج۵ علا ص۵۳٦ س۱۱

جهل

بفتح اول در لغت نادانی و نادانستن است. (کشف‌اللغة) و در اصطلاح اعتقاد بچیزی است که آن چیز خلاف آن اعتقاد باشد و بر دو قسم است: جهل بسیط و جهل مرکب. جهل بسیط عدم دانائیست بدانچه باید بدان عالم بود و جهل مرکب عبارتست ا زعقیدت جازم بر امری غیرواقع یا امری غیرمطابق باواقع. (تعریفات‌ص۷۱ وکشاف‌اصطلاح‌ـ الفنون ص ۲۵۳ ببعد) و در اصطلاح عرفا بمعنی مرگست. (فرهنگ مصطلحات عرفا ص۱۳۷) ــ درکلمات قصار مولای متقیان علیه‌السلام آمده است‌که خلق بدانچه نادان و جاهلند دشمن‌اند. (نهج‌البلاغه جزء ۳ ص ۱۹۳) و جاهلی نیست مگرآنکه در امور یا افراط کند ویا تفریط (جزء ۳ ص۱٦۵) و امام جعفر صادق فرمود: دشمن زیانکارتر ازجهل و نادانی نیست. (حلیةالاولیاء ج۳ ص۱۹٦)

فضیل عیاض گفت: در شما دوخصلت است که هردو از جهل است یکی‌آنکه میخندید و عجبی ندیده‌اید و نصیحت میکنید و شب بیدار نبوده‌اید. (تذکرةالاولیاء ج۱ ص۸۳) ــ سهل‌بن عبدالله تستری گفت: هیچ معصیت عظیم‌تر ازجهل نیست. (همان‌کتاب ج۱ ص۲٦۰)ــ احمد مسروق گفت: درخت غفلت را آب جهل دهند، و هرگاه طمع معرفت داری و پیش‌ازآن درجه انابت محکم نکرده باشی بر بساط جهل باشی. (همان کتاب ج۲ ص۱۱٦) ــ عین‌القضاة گوید: بدان ای عزیز خلق جهان سه قسم آمدند: قسم اول صورت و شکل آدمی دارند، اما

از حقیقت و معنی آدم خالی باشند ای محمد «**قل یاایها الکافرون**[1]» یعنی شکل آدم آمدند: شمارا و حقیقت‌آدم مارا. درعالم‌حیوانی‌میباشید فارغ و مادرعالم الهی بی‌زحمت. طلب ایشان مکن که این خلقت نه از برای ایشان نهاده‌اند ، نصیب ایشان ادبار و جهل و بخود بازماندن نهاده‌اند «**فلاتکونن من الجاهلین**[2]» همین معنی دارد. زیرا که پرده‌ای از غفلت و جهل بردیده ایشان فروهشته است. (تمهیدات ص۳۹بعد)ــ مرض جهل وکوری باطن: بعلت علم ناقص است در دل‌که بواسطه هوای نفس و دواعی شیطان باعث عفونت وکدورت دل گردد، (جامع‌الاسرار ص۵۱۵) و مراد از موت درآیه شریفه «**اومن کان میتاً فأحیناه**[3]» جهل و انکارست و غرض از حیات در این آیه، علم و معرفت است. (همان کتاب ص ۵۵۳)

جهنم

ر ــ ك دوزخ

۱ــ سوره مبارکه الکافرین آیه شریفه۱.
۲ــ سوره الانعام آیه ۳۵.
۳ــ سوره مبارکه الانعام آیه شریفه ۱۲۲.

چشم

در اصطلاح سالکان اشارتست بشهودحق مر اعیان‌را و استعدادات ایشان را. وآن شهودیست که معبر بصفت بصری میگردد، و صفات از آن‌رو که حاجب ذات است معبر به ابرو میگردد. و بندگی شیخ جمال قدس سره فرموده است که: چشم عبارت از بصارت ازلیه است. و در اصطلاح عاشقان چشم را فتنه‌جوی گفته‌اند ازآنکه چون عاشق صادق اراده وصل مینماید و قرب محبوب میجوید ازکمال بی‌نیازی و سیه‌دلی عاشق بیچاره را بخطاب «مالِلربّ و رب‌الارباب» درمقام منع میدارد و بهجر مبتلا میسازد. ونیز امانت وحشر ازلوازم چشم است. (کشف‌اللغه) صفت بصری را گویند که متعلق بتمام احوال سالك از خیر و شر و مراقب جانب او در نفع و ضر باشد بنوعیکه چیزی ازو غایب نشود. (مرآة‌العشاق) ــ نزد صوفیه جمال را گویند و نیز صفت بصر الهی را گویند. و چشم مست سِرّ الهی را گویند بر تقدیریکه در سالك در وجود آید. و چشم پرخمار ستر کردن سالك راست از سالك، لیکن کشف آن احوال نزد اهل‌کمال ظاهرست. و چشم نرگسی ستر مراتب عالیه بود که اهل کمال آنرا پنهان دارند و جز خدای را اطلاع نباشد. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص١٥٥٦)

خلق از محمد(ص) صورتی و تنی و شخصی دیدند و بشر بشریتی به بینندگان نمودند. اما اگر اورا با اهل و حقیقت نمودند تا بجان ودل حقیقت او بدیدند، بعضی گفتند «اَللّٰهُمَّ اجْعَلنا مِنْ اُمَّةِ مُحَمَّد(ص)» اگر درین حالت و درین مقام اورا بشر خوانند ویا وی را بشر دانند کافر شوند. (تمهیدات ص۲) ای عزیز آشنایی درون را اسبابست و پختگی اورا اوقات است. کلی آنستکه آشنایی درون، بروزگار زیادت میشود و قوی میگردد. افزونی و زیادتی آن بحس بصر و چشم سر درك نتوان کرد، الا بحس اندرونی و بچشم دل واین زیادتی خفی‌التدریج است، در هر نفسی ترقی باشد چون سفیدی در موی سیاه و پختگی در میوه و شیرینی در انگور، که بیك ساعت پیدا نشود بلکه هر ساعتی نو افزونی و زیادتی پذیرد. (همان‌کتاب ص۲۶)

ایدرویش ملك و ملکوت و جبروت با تست و خدای تعالی و تقدس با تست واز تو بتو نزدیکترست، اما تو آن چشم نداری که جمال خدای بینی.

معشوقه جمال‌مینماید شب وروز کودیده که تابرخورد ازدیدارش

کار سالکان آنستکه خود را تمام کنند و مراتب خود را ظاهر گردانند، وآن چشم وگوش پیدا آید تا جمال خدای را به‌بینند و سخن خدای بشنود.

ای در طلب گره‌گشایی مرده با وصل بزاده وز جدایی مرده
ای برلب بحرتشنه‌درخاك شده وی برسرگنج ازگدایی مرده

ایدرویش اگرچه خدای با همه حاضرست اما کار بینندگان دارند که جمال خدای را از همه‌جای می‌بینند.

ای باهمه‌درحدیث‌وگوش‌همه‌کر وی‌باهمه‌درحضور وچشم‌همه‌کور
(انسان‌کامل نسفی از ص۳۸٤ ببعد)

غرض صوفیان ازکلمه چشم: دید باطنی استکه سالك را درطی سلوك دست میدهد تا در مراحلی از خلوت و ذکر و اربعین وغیره موفق

بدیدن انواری خاص میگردد، ویا درطی زمان بارشاد مرشد خود نسبت به جهان و حقایق آن بینایی خاصی پیدا میکند که سرانجام «به‌مشاهده جمال خدای در همه‌جا» میکشد. و این اصطلاح را درآثار خود غالباً با اضافه ذکر کرده‌اند مانند چشم جان، چشم‌حق‌بین، دیده غیب‌نگر، چشم سر، چشم دل، چشم جهان‌بین، چشم لاهوتی، چشم تیزبین، چشم معرفت، چشم یکتابین، چشم یقین و غیره. ر.ك **بصیرت ــ رؤیت.**

مولانا معتقد است که: اصل چشم است وگوش فرع، و درمثنوی و دیگر آثار مولانا، رؤیت برسماع رجحان‌دارد وآنچه راکه آدمی حتی درین عالم محسوس می‌بیند با آنچه را که میشنود قابل مقایسه نیست، چه دیدنی‌ها محسوس‌تر و قابلیت درکشان بیشتر است . در سلوك هم رؤیت سالك بر سماع او مرجح است آنچه را کـه سالك در طی طریقت مشاهده میکند، و ظهورش مسلماً بیش ازآنست که از دیگران شنیده است. پس بر سالك است که بکوشد تا دیده حقیقت بین بیابد تا عوالمی را مشاهده کند که این عالم محسوس در جنب آنها ذره‌ای هم بشمار نمی‌آید، تا بجایی رسد که دیده عارفان باو بخشند و در همه هستی و عوالم ظاهر و باطن جز یك وجود ازلی ابدی سرمدی چیز دیگری مشاهده ننماید.

کرد مردی ازسخندانی سئوال — حق‌وباطل چیست ای‌نیکومقال
گوشرا بگرفت گفت‌این‌باطلست — چشم حقست و یقینش حاصلست
آن بنسبت باطل آمد پیش این — نسبتست اغلب سخن‌ها ای امین
دفتر۵ نی ص۲٤۸ س۳۹۰۷ — ج۵ علا ص۵۳۹ س۲۳

صد چوعالم درنظر پیدا کند — چونکه چشمت‌را بخود بینا کند
گرجهان‌بیشست‌بزرگ‌وبی‌بنیست — پیش‌قدرت‌ذره‌ای میدان که‌نیست
این‌جهان‌خودجنس‌جانهای‌شماست — هین‌رویدآنسو که‌صحرای‌شماست
دفتر۱ نی ص۳۳ س۵۲۳ — ج۱ علا ص۱٤ س۳

بهر دیده روشنان یزدان فرد — شش جهت را مظهر آیات کرد

تا بهر حیوان و نامی که نگرند
بهر این فرمود با آن اسپه او
از قدح گر درعطش آبی خورید
آنکه عاشق نیست او درآب در
صورت عاشق چو فانی شد درو
حسن حق بینند اندر روی حور
دفتر۶ نی ص۴۸۱ س۳۶۴۰
چشم دریا بسطتی کز بسط او
گرهزاران چرخ درچشمش رود
چشم بگذشته ازین محسوس‌ها
خود نمی‌یابم یکی گوشی که من
دفتر۴ نی ص۴۳۴ س۲۶۴۱
کار عارف راست کونه احولست
آنچه گندم کاشتندی وآنچه جو
دفتر۲ نی ص۳۰۴ س۱۰۵۲

از ریاض حسن ربانی خرند
حیث ولیتم فشم وجهه
در درون آب حق را ناظرید
صورت خور بیند ای صاحب‌بصر
پس درآب اکنون کرا بیند بگو
همچو مه درآب از صنع غیور
ج۶ علا ص۶۳۸ س۱۶
هر دو عالم می‌نماید تار مو
همچو چشمه پیش قلزم گم شود
یافته از غیب بینی بوسها
نکته‌ای گویم ازآن چشم حسن
ج۴ علا ص۳۹۴ س۷
چشم او بر کشتهای اولست
چشم او آنجاست روزوشب گرو
ج۲ علا ص۱۲۸ س۲

چله

رك : اربعین

حال

درلغت بمعنی کیفیت وچگونگی است. (منتهی‌الارب) دراصطلاح اهل حق وارد قلبی است از جنس طرب یا حزن یا قبض یا بسط و یا هیبت بدون تصنع و اجتلاب و اکتساب که به‌ظهور صفات نفس زایل شود، و اگر ادامه یابد و ملکه گردد آنرا مقام نامند. پس احوال ازنوع‌مواهب است و مقام از قسم مکاسب، احوال از چشمه عنایت سرچشمه گیرد و از عین وجود بود و مقامات به بذل مجهود حاصل‌شود. (تعریفات‌ص۷۲)ـ حال وارد قلبی است بدون تعمد و اجتلاب، و از شرایط آن زوال‌آنست. و گفته‌اند حال تغییر اوصاف بنده است. (ضمیمه تعریفات ص۲۳٤) ـ حال موهبت و فیض پروردگارست به بنده‌اش. اما ورود آن به‌دل نتیجه عمل صالح نفسی مزکی و مصفاست ونزول آن ازحق بمحض امتنان است. و آنرا از این جهت احوال خوانند که بازگشت و تحول بنده است از رسوم خلقیه و رسیدن اوست بصفات حقیقی و درجات قرب وآن همان معنی ترقی است. (اصطلاحات حاشیه منازل‌السائرین ص۸۸)

احوال کار دلست که فرود میآید بدل سالك از صفائی اذکار، یعنی احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح، وآن معنیی است که از عالم غیب بعد حصول اذکار در دل پدید آید. پس احوال ازجمله مواهب بود

و مقامات ازجمله مکاسب باشد. و قیل حال معینی باشد که از حق‌سبحانه تعالی بدل پیوندد و یا بتکلف توان آورد چون برود. و بعضی ازمشایخ حال را بقا و دوام گویند، چه اگر موصوف بصفت بقا نباشد حال نبود، لوائح باشد، هنوز صاحب آن بحال نرسیده است. نه‌بینی که محبت وشوق و قبض و بسط جمله احوال‌اند، اگر دوام نباشد نه محب محب باشد و نه مشتاق مشتاق، وتا حال بنده صفت نگردد اسم‌آن بروی واقع‌نشود. وبعضی حال را بقا و دوام نگویند کما قال جنید: «الحال‌نازِلَةٌ تَنَزَّلُ بِالقَلْب ولا تَدُوم». (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳٦۰)

بدان‌که ارباب طریقت را تابش‌هایی باشد ازانواع‌غیبی دراوقات خویش برحسب صفاء دل ایشان. و ازآن سبب احوال خوانند که بیاید و نپاید. ونیز گفته‌اند «الاحْوال بُروقٌ فَاِنْ بَقِیَتْ فَحَدیث‌النَّفْس». وقت برمثال آینه است وحال برمثال ضوء آینه. محل حال وقتست و مدرك وقت دل است. وحال را سرعتی بکمالست که در ادراك نتوان آوردن، اما اورا بعد از زوال آثار بود که بر مرد پدید آید از قلق واضطراب و جوشیدن دل و دریدن جامه و صعقات و حرکات خارج، این جمله از توابع آثار حالست نه از ذات حال. و متکلمان را مفهوم حال چیزی دیگرست . اما در اطلاق نفس صوفیان عبارت بود از وادی غیبی کـه در صفای وقت بدل عارف درآید چنانکه آثار آن در حرکت و سکون او ظاهر گردد. (یواقیت‌العلوم ص۷۱)

«حال نازلمایست بنده را که در مواقعی نازل شود و دل‌را برضا و تفویض و مانند آن بازگرداند، پس وقت و حالش را زدوده و مصفا کند و زایل گردد. اما نزد جنید و دیگران حال سِرّیست که از صفاء اذکار حلول کند و زایل شود، و اگر زایل نشود آنرا حال نه‌نامند». (اللمع ص۳۳٤) ـ حال آن باشد که از انوار غیب بدل رسد. در وقت مصفیٰ کند. بدیههٔ تجلی بود ظهور حق بنعت کشف سر روح را بی‌کسب و رسم. (شرح شطحیات ص٥٤٦) حال شوق و محبت است و حقیقت

حال جولان نور در دل.» (همان کتاب ص٦١٤)

«حال نزدیك قوم معینی است که بر دل درآید بی‌آنکه ایشانرا اندر وی اثری باشد و کسبی، وآن از شادی بود یا اندوهی یا بسطی یا قبضی یا شوقی یا هبتی یا جنبشی. احوال عطا بود و مقام کسب، واحوال از عین وجود بود و مقامات از بذل مجهود، و صاحب مقام اندر مقام خویش متمکن بود و صاحب حال برتر شود. پیران گفته‌اند حال چون برقی بود اگر بایستد نه حال بود، حدیث نفس بود. و گفته‌اند: احوال همچون نام ویست یعنی چنانکه درآید بشود. قومی اشارت کرده‌اند ببقاء احوال و دوام او وگفتند: چون باقی نبود واز پس یکدیگر نیاید لوائح بود، ناگهان برقی بجهد و برود و صاحب او هرگز باحوال‌نرسد، وچون این صفت دایم بود آنرا حال خوانند. ابوعثمان‌حیری گوید: چهل‌سالست تا خدای مرا اندر هیچ حال به نداشته است که من آنرا کاره بوده‌ام، اشاره بدوام رضا کند و رضا ازجمله احوال بود.

«واجب آن کند اندرین که گویند: هرکه اشاره کند ببقاء احوال درست بود، آنچه گوید و باشد که در معنی آید شربی بود و کسی را اندرو زیادتی بود ولکن خداوند این حال را حال‌ها بود که درآید و بنماید و برود، و این حال که شرب او بود چون آیندگان دایم باشد او را، همچنانکه دائمی احوال از پیش برفت این مرد بجای دیگر رسید برتر ازین و لطیف‌تر ازین، دایم اندر اقبال بود. از استاد ابوعلی دقاق شنیدم رحمةالله علیه که: پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم دائم اندر بالا بود، چون از حالی بحالی شدی برتر ازآن، پس ازآن بی‌نیاز شدی باضافت بآن آنچه رسیده بود، دایم حال او اندر زیادت بود. و مقدورات خدایرا الطاف ونهایت نیست. وچون حق حق عز بود و رسیدن بدو اندرحقیقت محال بود، بنده دایم اندر زیادت بود، و هیچ معنی نبود که بدو رسد الا اندر مقدور خدایی. معنی دیگر بود برتر ازآن و برین حمل کنند سخن ایشان که: نیکوئی ابرار گناه مقربانست. جنید را پرسیدند ازین

لفظ این بیت بگفت:

طَوارِق أَنـوار تَلوحَ إِذا بَدَتْ فَطَهِر كِتماناً وَ تَخْبَرُ عَنْ جَمْع.

(ترجمه رساله قشیریه ص۹۲ ببعد)

اما مغنی احوال چیزیست که حلول و ورود به دل کند و دل را بصفای اذکار وادارد. واز جنید رحمه‌الله حکایت شده است که: حال نازله‌ایست که بقلب نزول کند. و دوام نداشته باشد. ونیز گفته‌اند: حال همان ذکر خفی است. واز پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم روایت کرده‌اند که فرمود: بهترین ذکرها ذکر خفی است. حال مانند مقامات بمجاهده و عبادت وریاضت و مشقت حاصل نشود، چه او ازنوع مراقبه وقرب و محبت و خوف و رجا و شوق و انس و طمأنیه و مشاهده و یقین و مانند آنهاست. از سلیمان دارانی رحمه‌الله حکایت شده است که گفت: «چون این معامله با دل شود جوارح استراحت پذیرد» . و این کلام را دو معناست، یکی آنکه استراحت جوارح، غرض استراحت از مجاهدات و مکابدات و اعمالیست که دل را بحفظ مراعات سرش ازخواطرمشغول کننده و عوارض مذمومه‌ایکه سد ذکر خدای تعالی است باز دارد. و دیگر اینکه محتمل است غرض این باشد که از تمکن مجاهدات واعمال لذتی بدل رسد و حلاوتی حس کند که رنج مجاهدات و وجود آلامیکه قبلا داشت اسقاط پذیرد. چنانکه برخی از مشایخ که گمان میکنم محمد واسع رحمه‌الله باشد گفته است: بیست سال تمام شبها را در مجاهدت و ریاضت بسر بردم تا توانستم بیست‌سال دیگر به‌تنعم وآسایش سر کنم. و نیز دیگری که گمان میکنم عبدالله مبارك باشد گفته است: بیست سال قرآن کریم‌را خائیدم ومضغ کردم، تا توانستم بیست سال دیگر ازتلاوت آن تنعم کنم وآسایش یابم. و جنید رحمه‌الله گفته است: برعایت حقوق نرسند مگر بحراست و پاسداری دل ، و هرکس را سری نباشد مصر است و مصر را صفای نیکی و حسنات دست ندهد. (اللمع ص۴۲)

جلابی درحال گوید: حال معنیی باشد که از حق بدل پیوند

بی‌آنکه ازخود آنرا بکسب دفع توان‌کرد چون بیاید، ویا بتکلف جذب توان کرد چون برود. حال عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی بدل بنده بی‌تعلق مجاهدت وی. بدان ازآنچه مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال. و مقام از جمله مکاسب، و حال از جمله مواهب. پس صاحب مقام بمجاهدت خود قایم بود و صاحب حال ازخود فانی بود، قیام وی بحالی بود که حق‌تعالی اندر وی آفرید. و مشایخ قوم رضی‌الله عنهم اینجا مختلفند، گروهی دوام‌حال روادارند وگروهی روا ندارند. و حارث محاسبی رضی‌الله‌عنه دوام حال روا دارد وگوید: محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوالند، اگر دوام روا نباشدی نه محب، محب باشدی ونه مشتاق، مشتاق، وتا این‌حال بنده را صفت نگردد اسم آن بر بنده واقع نشود. از آنست که وی رضا را از جمله احوال گوید. وگروهی دیگر حال را بقا و دوام روا ندارند چنانکه جنید رضی‌الله‌عنه گوید: احوال چون بروق باشد که بنماید و نپاید وآنچه باقی شود نه حال بود که آن حدیث نفس و هوس طبع باشد. وگروهی گفته‌اند این معنی: حال چون نام‌ویست، یعنی اندرحال‌حلول بدل متصل بود، و اندر ثانی زایل‌گردد، و هرچه باقی شود صفت‌گردد. و قیام‌صفت بر موصوف بود، و باید که موصوف کاملتر از صفت وی باشد. و این فرق بدان آوردم تا اندر عبارات این طایفه هرجا که حال و مقام به‌بینی بدانی که مراد بدان چه چیزست. (کشف‌المحجوب ص۲۲٤ ببعد)

ودر ذیل عنوان فرق بین وقت‌وحال آورده است: «حال‌واردی بود بر وقت که اورا مزیّن کند چنانکه روح مر جسد را، ولامحاله وقت بحال محتاج باشد که صفای وقت بحال محتاج باشدکه صفای‌وقت بحال باشد وقیامش بدان. پس‌چون‌صاحب‌حال، صاحب‌وقت‌شود تغییر از وی منقطع شود و اندر روزگار خود مستقیم‌گردد،که با وقت بی‌حال زوال روا بود، چون حال بدو پیوست روزگارش وقت‌گردد و زوال برآن روا نبود، وآنچه آمد و شدبماند ازکمون وظهور بود، وچنانکه پیش

ازین صاحب وقت نازل وقت بود و متمکن غفلت، کنون نازل حال باشد و متمکن وقت، ازآنچه برصاحب وقت غفلت روا بود و برصاحب حال روا نباشد. وگفته‌اند: زبانش اندر بیان حالش و معاملتش بتحقیق حالش ناطق. و ازآن بود که آن پیر گفت رضی‌الله‌عنه: عبارت از حال محال بود، ازآنچه حال فناء مقال بود.

حال آن واردی است از حق ببنده، چون بیامد آن جمله را از دل نفی‌کند. و ابراهیم علیه‌السلام صاحب حال بود، نه فراق میدید تا محزون بدی ونه وصال تا مسرور شدی. ستاره و ماه وآفتاب جمله مدد حال وی میکردند و وی از رؤیت جمله فارغ تا بهرچه نگریستی حق دیدی و میگفتی «لااحب‌الافلین»[۱]. صاحب حال را اگر حجاب بلیّت یا کشف نعمت بود، جمله بروی یکسان بود که وی پیوسته اندر محل حال بود. پس‌حال صفت‌مراد باشد، ووقت درجه مرید. (کشف‌المحجوب ص۴۸۲ ببعد)

«حال چیست؟ بدان که ارباب طریقت را تابشها باشد از انوار غیبی باوقات عزیز چون نماز و سماع و خلوتها که باوقات‌کنند، و از لمحات انوار الهی برحسب صفای دل ایشان باشد، هرچند صفای دل زیادت‌تر حالت غالب‌تر . و چون کدوراتِ بدل راه یابد منافذ و روزن‌های دل منسد گردد واز عالم غیب هیچ نور بدل نیاید، و چون ضیای آن نور نباشد آدمیرا هیچ تابش وگردش نباشد. پس اصل حال از صفای دلست، و همچنانکه تن را در عبادت جبرست دلرا در وقت خلوتست وآن حالت اوست وبا وقت مساعد است. وقت برمثال آینه است و حال برمثال ضوء آینه و محل حال وقت است، و مدرك وقت دلست چون صافی باشد. و حال را سرعتی تمامست که ادراك نتوان

۱ـ سوره مبارکه الانعام آیه شریفه ۷۶ بهبعد.

کردن، اما او را آثارست که بعد ا زروال و عبور بر مرید پدیدآید از تقلقل و تزعزع و انزعاج و غیبت و غلیان و صعقات و حرکات و مانند این اوصاف و ازجمله آن توابع وآثار حالست نه از ذات حال».

متکلمان را مفهوم حال چیزی دیگرست، اما اطلاق لفظ صوفیان بر معنیی است که واردات غیبی بوقت صافی درخلوت نفسانی بدل‌رونده رسد که آثار آن در سلوك و حرکت ظاهر گردد، آن‌معنی در دل حلول کند و حایل گردد میان دل و میان التفات بآفرینش. «**واعلموا ان‌الله یحول بین‌المرء وقلبه**[1].» و این معنی حال ضیاست از روزن غیب بمدد الهام از راه ولایت استقبال دل صافی، سر او در دل بگردد و مرد در اثر او بگردد، نه تبشی باشد از وی تابش تولد کند و ازآن تابش گردش پدید آید، اگر درآن گردش صدق با حال بهم ضم شود کششی روی نماید اول لوامع است آنگاه لوایح آنگه احوال آنگه جواذب. (صوفی نامه ص۱۹۹ ببعد)

«اگر حال دراز واکشد اورا حال نگویند، مقام گویندکه مردم مقیم است، و روش ازو منقطع. (نامه‌های عین‌القضاة ج۱ ص۳۲۱) ــ این شیفته را مدتی حالتی و وقتی روی نمودی که اندر سالی نام خدای تعالی برزبان نتوانستی راندن تا جمال «**ن والقلم ومایسطرون**[2]» این بیچاره را بنواخت وقبول‌کرد وگفت: بگو«**قل‌هوالله‌احد**[3]». چه توانی دانستن که این درکدام مقام باشد و درکدام حالت شاید گفتن؟ خواندن حقیقی آن بود که خدای را بخدای خوانی و قدیم را بزبان محدث و آفریده خواندن‌حقیقی‌نبود. (تمهیدات‌ص۳۵) ــ حالات متفاوتست تو هر حالتی را فهم نتوانی‌کردن، و همه حالات را یکی دانستن خطا باشد. در حالتی اورا مرد خوانند، واین حالت در عالمی باشدکه درآن عالم

۱ــ سوره مبارکه انفال آیه‌کریمه ۲۴.
۲ــ سوره القلم آیه شریفه ۱.
۳ــ سوره الاخلاص آیه۱.

جز محمد و خدا دیگر کس نباشد. چون خواهد که درین عالم اورا تشریف دهد، اورا یتیم خواند **«الم یجدك یتیماً فآوی[۱]»** خود دانی که این عالم را چه خوانند؟ جنت قدسی خوانند. (تمهیدات ص۳۰۱)

«در موضوع حال ومقام وفرق این‌دو، مشایخ‌را اشتباه واختلاف بسیارست و علت این اشتباه و اختلاف مشابهت و تداخل آنهاست چه موردی را بعضی حال بینند و بعضی مقام، واین هردونظر بعلت تداخل آنها صحیح است. اما این دوکلمه را فرقیست و وجود دو لفظ حال و مقام گواه بر این تفرقه است . حال را بعلت تحولی که دروست حال گویند، و مقام را بجهت ثبوت و استقرارش مقام نامند. ودر واقع و نفس‌الامر ، یك چیز در اول صورت حال دارد و سپس بمقام تبدیل میشود، مثلا در باطن بنده داعیه محاسبه برانگیخته میشود، و این داعیه بعلت غلبه صفات نفس زایل میشود، و پس از چندی باز برمیگردد و دگرباره زایل میشود، تا وقتی که بنده درین وضع است گرفتار حال محاسبه است، تاآنکه این حال بیاری حق‌تعالی چنان غلبه‌کند که صفات نفس را مقهورگرداند. و محاسبه در ضبط و تملك بنده درآید و مسقر گردد، درین وضع همان حال محاسبه برای سالك مقام محاسبه گردد، و دوام می‌یابد تابحال مراقبه نزول‌کند، بنابراین هرکرا محاسبه مقامش شود، مراقبه حالش گردد. این حال مراقبه نیز اگر بمعونت خدای‌تعالی از سهو و غفلت مصون ماند، بمقام مراقبه تبدیل شود. و مراقبه چون مقام شد بحال مشاهده نزول کند و این‌حالت مشاهده را نیز مانند سایر احوال ترقیات و زیادتیست و از حالتی مادون بحالت بالاتر مانند تحقق فنا و رهایی ازآن ترقی‌کند تا بعین‌الیقین و حق‌الیقین رسدکه بالاترین فروع مشاهده و اشرف احوالست، وکسبی نیست بلکه موهبت محض است .

۱ــ سوره مبارکه الضحی آیه شریفه ۶.

کلیه مواهب نازله به بنده را احوال خوانند، چه بنده محالست که آنرا با اکتساب بدست آورد، و از این جهت است که مشایخ گفته‌اند که: احوال از زمره مواهب است و مقامات از جمله مکاسب، یا احوال مواجید است و مقامات طرق و راههای مواجید. واحوال مواهب علویة آسمانیست و مقامات راههای آن. واینکه امیرالمؤمنین علی‌بن‌ابی‌طالب رضی‌الله‌عنه فرمود: «از من از راه آسمانها سؤال کنید چه بدان راهها آگاه‌ترم از راههای زمین» . اشاره باین مقامات و احوالست. احوال پلکان ترقی مقاماتست . پس احوال مواهبی است که با کسب ممزوج بموهبت میانجامد، و بنده دائم از مقامی‌که با احوال و فزونیهای آن پیوسته است بمقامی بالاتر عروج میکند. پس هیچ فضیلتی درین طریق نیست مگرآنکه با این حال و مقام سروکار داشته باشد، زهد را حالیست و مقامی یا توکل را حالیست ومقامی، و رضا نیز دارای حال ومقامست.

و احوال بردونوعند، بعضی بمقام میرسند و برخی نه، چه اکتساب ظاهر مقامست و موهبت باطن آن همانطور که در حال موهبت ظاهر آنست وکسب باطنش. هرگاه در احوال موهبت غلبه داشته باشد، صاحب آن مقید نخواهد بود و احوالش تا لانهایه میباید. اما لطف احوال سنی و صحیح آنست که بمقام برسد. مقدرات حق غیرمتناهیست و مواهب او نیز غیرمتناهیست، و از این جهت است که بعضی از مشایخ گفته‌اند که: اگر روحانیت مسیح و مکالمه موسی و خلت خلیل را بمن دهند، چیزی بالاتر ازآن خواهانم، چه مواهب را حدی و حصری نیست. اما این حال مخصوص انبیاست و اولیاء را نداده‌اند و این‌گفتار هم اشاره بدوام حال بنده و طلب مدام او و عدم قناعت اوست. (باختصار از عوارف‌المعارف ص۴۶۹ ببعد)

شیخ نجم‌الدین کبری گوید: «حال توشه و شراب ومرکبی‌است که سالك بدان تقویت شود، و در سفر معنوی خویش بطرف مطلوب‌کلی خود ازآن کمك گیرد. سفر بدون استطاعت حرامست، و استطاعت در

نزد این قوم یابحالست ومال بمال، و حال قوت دل و جان و یا نفس و شهوتست، ومال فقط تقویت نفس و شهوت کند. پس حال دراستطاعت اقوای از مالست چه حال قوتیست «مَنْ باقٍ فِی باقٍ اِلیٰ باقٍ» و مال نیروئیست «مَنْ فانٍ فِیْفانٍ اِلیٰفانٍ» و اینکه گفتم «من باق» بقای ازحق غرضست که آن چون نزول شاهانست با فوایدی که درآن متصورست. «فی باق» یعنی بقای درقلب و روح. اگر سئوال شود که نفس و شهوت اگر در نظام واحدی منسلك شوند بقائی هم دارند یا نه؟ گوئیم که: نفس اگر قصد این طریق وهدف آن کند تزکیه یابد، وچون تزکیه یافت بنفس ملامتگر تبدیل شود، و چون ملامتگر شد متذکر و مطمئن شود و بدل گراید. شهوت نیز همچنین اگر از فنا به بقا نزول کند تبدیل بشوقی در دل و حنین و رغبتی شود که آن سر اسلام شیطان و الهام تقوی است. و اینکه گفتیم: «من فان فی‌فان‌الی‌فان». درباره مالست، هر مال فانی در فانیست، چه آن نیروئیست در نفس و شهوت که هردوی‌آنها فانی‌اند، اما نفس و شهوت اگر براه درست و منهج راست و مستقیم افتد در بادیه هیبت فانی شود. پس اگر سئوال شود که هیبت در طریق دل و جان نیست؟ گوئیم که: چرا اما آنان قاصدان و پیك حق‌اند ، و بدانچه حق امر فرماید عمل‌کنند و عصیان نورزند و بذل جهد درطلب نمایند. اگر بر آنها سواطع هیبت آشکار شود ادراك انوار جمال و رحمت و افضال کنند، و بعلت لطف الهی مزه خوف و فزع را نیابند، واگر هوائی و شهوت با آنان همراه شود، و بوادر در هیبت برآن مزیدگردد، حقیقت انابه و سر استغاثه در هوی و شهوت آشکارگردد، تا آندو بدامن دل و جان گریزند، ودر دل وجان سرتسلیم و تفویض وتوکل پدیدار شود، پس نور جمال و رحمت را درك کنند و بدان انس گیرند، پس دل و جان به پروردگار باقی ، و هوی و شهوت به روح و دل باقی گردد و همه نجات یابند. (فوایح‌الجمال ص۴۰ ببعد)

نسفی در ذیل عنوان «سخن اهل تصوف دربیان‌حال که درویشان

را درمیان سماع و وعظ پیدا میاید» آورده است. «بدانکه اهل تصوف میگویند که سبب آن حال یا فکریست قوی یا ضعف مزاج. بعضی‌کس را فکری بغایت قوی باشد چنانکه برحواس ظاهر غلبه‌کند و جمله را از عمل معزول کند، و وقت باشد که این فکر درمیان نماز باشد و در آن نماز یك روز یا دو روز بماند، و وقت باشد که در میان طعام‌خوردن باشد و طعام در دست یا دهان باشد وآن چنان حال یکروز یا دو روز بماند و مانند این. و بعضی‌کس را مزاج ضعیف‌باشد ومزاج‌ضعیف بفرح و ذوق مفرط و بخوف ورنج مفرط ازحال‌خود بگردد، و روح ازبیرون روی باندرون نهد ودر اندرون جمع آید و حواس معزول گردند و اطراف سرد شود و بمرگ نزدیك گردد. بلکه بعضی مزاج‌ها باشد که باین دو سبب هلاك شود چون مزاج رنجوران و مزاج زنان. و علامت آن حال که فکر قویست آنستکه اصوات و حرکات نامعهود از وی در وجود نیاید و باید که باندك چیزی که ظاهر شود بخود بازآیند، مانند آنکسی‌که با وی سخن گویند یا او را بجنبانند. و علامت آنکه حال سبب ضعف مزاج است آنستکه اصوات و حرکات نامعهود از وی در وجود آید ویا این چیزها که گفته شد بازنیاید هرچندکه اورا بجنبانند وآزار دهند بی‌خبر باشد. و بیشتر درویشان که در سماع گریند وفریاد کنند واز ایشان حرکات نامعهود سر زند، ودر دست و پای ایشان تشنج پدید آید وکژ شود سبب آن ضعف مزاج باشد، واین را حال و مقام نام نهند وآلت و دست افزار شیخی‌کنند، و این بیچاره این چنین کسان بسیار دیده و می‌بیند.

بدانکه اهل‌وحدت میگویندکه سبب حال یك‌چیزاست وهمانستکه روح از بیرون باندرون نهد ودر اندرون رود، بدین سبب حواس ظاهر از عمل خود معزول‌گردند، مانند خواب. و وقت باشد که روح چون در اندرون رود در یك موضع جمع آید و بدین سبب اطراف سرد شود مانند غشی. ودر اندرون رفتن روح را چهارسبب است، یکی تعب و

خستگی و ملالتست واین نوع را خواب میگویند، دوم فکر قویست و این نوع را حال «وَلِيٌ مَعَ‌اللّٰه وَقتٌ» میگویند، سیم فرح و ذوق مفرط، چهارم خوف و رنج مفرط است واین هردو را غشی میگویند. (کشف‌ـ الحقایق ص۱۳۹ ببعد)

«مراد از حال نزدیك صوفیان واردی است غیبی که از عالم علوی گاه گاه بدل سالك فروآید، و درآمد و شد بود تا آنگاه که او را بکمند جذبه الهی از مقام ادنی باعلیٰ بکشد. پس حال در تحت تسلط سالك نباید، بلکه وجود سالك محل تصرف او بود. هیچ مقام ازمداخلت حالی خالی‌نبود، وهیچ حال ازمقارنه مقامی جدانه. وبعضی‌مشایخ برآنند که حال آنستکه ثبات و استقرار نیابد، بلکه چون برق پدیدآید و زایل گردد، و اگر باقی و ثابت ماند حدیث‌النفس است.

بعضی برآنند که تا ثابت و باقی نشود آنرا حال نخوانند، چه حلول اقتضای ثبوت کند و چیزی که چون برق لامع گردد و فی‌الحال منطفی شود، اسم حال براو درست نیاید. و این مذهب شیخ شهاب‌الدین سهروردیست وگفته است: که بقاء حال موجب حدیث‌النفس نشود، مگر حالی ضعیف که نفس قوی آنرا در وقت طروق و لمعان سلب‌کند. اما احوال قویه هرگز با نفس ممتزج نشوند، همچنانکه روغن با آب. وهر واردی که چون برق لامع شود و درحالی منطفی گردد آنرا متصوفه لایح و لامع و طالع وطارق و بادء خوانند. ظهور آن مستعقب خفا بود وکشفش مستلزم استتار.

جنید گفته است که ممکن است که بنده از حالی بحالی رفیع‌تر ازآن ترقی‌کند پیش‌از آنکه حال او تمام شود، بلکه بقیه‌ای ازآن برو مانده بود. و چون بحالی فوق آن ترقی‌کند ازآنجا برحال اول اطلاع یابد وآنرا تصحیح‌کند. و عبدالله انصاری رحمه‌الله برآنستکه تصحیح هیچ حالی ممکن نبود الا بعد ترقی بمقامی فوق آن تا سالك از مقام اعلی درمقام ادنی نگرد و برآن مطلع گردد وآنرا تصحیح‌کند. و شیخ

شهاب‌الدین سهروردی برآنستکه هیچ سالك را پیش از تصحیح مقامی که قدمگاه اوست ترقی بمقامی فوق آن میسر نشود، ولکن قبل‌الترقی از مقام اعلی حالی بدو نازل شود که بواسطه نزول آن حال، مقام وی مستقیم گردد تا ترقی او بتصرف حق و موهبت الهی بود نه بکسب خود. (مصباح‌الارواح باختصار از ص۱۲۵ تا ۱۲۸)

«از همه علوم خاصه متصوفه یکی‌علم‌حالست. یعنی دوام ملاحظه دل و مطالعه سر و صورت آن حال را که میان بنده و خداوندست، و وقوف بر کمیت وکیفیت آن در جمیع اوقات بموازنه زیادت و نقصان و مساوات و قوت و ضعف آن بمعیار صدق، تا بحسب هروقت بمراعات حقوق و محافظت آداب آن قیام مینماید زیرا که هرحالی را در نفس خود ادبیست و بحسب هروقت ادبی و باعتبار هرمقامی ادبی. مثلا رضا را در نفس ادبیست وآن طمأنینت نفس است درتحت مصادمات احکام الهی، و بحسب وقتی‌که زیادت گردد ادبی، وآن ادای‌شکراست تا طریق مزید حال منسد نگردد. وطی نفس در مطاوی انکسار وافتقار، تا بصفت استغنا و طغیان وکبر و عجب ظاهر نشود. و بحسب وقتی که نقصان پذیرد یا موقوف نشود ادبی دیگر وآن استعانت و استغاثت است بحضرت فتاح، تا در ترقی و مزید بگشاید و نفس را از حرکت نگاهدارد و در باطن بنده ازجهت طلب مزید عزمی شوق‌انگیز و شوقی حزن‌آمیز پدید آید. و همچنین زیادت حال رضا را در مقام موافقت احکام الهی حکمی و ادبی دیگرست، وآن رضا و سرور برضاست. ودرمقام مخالفت، حکمی و ادبی دیگر، وآن انکار و حزن بر وجود رضاست. و نقصان آنرا در هریك ازین دو مقام برعکس ادب زیادت ادبیست.

پس هر که پیوسته ملاحظه حال صورت حال خود بود میان او و خداوند، و برآداب آن بحسب هروقتی و مقامی محافظت نماید، بمبلغ کمال و مقام رجال رسد. و هرکه از آن غافل بود از انقطاع طریق مأمون نباشد. و سالکان این‌طریق متفاوت‌اند بحسب تفاوت قوت‌استعداد

و ضعف آن. بعضی آنند که این تفاوت احوال و تمیز میان زیادت و نقصان آن در انفاس بدانند، در هر نفس تفاوت حال خود بنسبت با نفس سابق دریابند، و بعضی در اوقات بدانند، و بعضی در ساعات ، و بعضی در ایام. سهل‌بن عبدالله گفته است: بنده سلامت نیابد الا وقتی‌که بحال خود عالم بود وآنرا فراموش نکند و بدان حق را مطلع باشد. و از وی پرسیدند که علم حال چیست؟ گفت: «ترك‌التدبیر». یعنی هر که حال او با حق‌تعالی ترك اختیار و سلب اراده بود، دوام ملاحظهٔ این حال اقتضاء دوام ترك تدبیر کند. و هرگاه که درخود رغبت تدبیری یابد آنرا نفی میکند، چه داند که منافی حال اوست. و تخصیص حال بترك اختیار از آن کرده است که هیچ حال از آن شریفتر نیست . (مصباح‌الهدایه ص۶۹)

در شرح تعرّف ذیل عنوان «حال بلانعت آمده است: معنی حال بلانعت آن باشد که وصف حال او گردد تا هیچ حال از احوال وصف نکند که مگر او بآن موصوف باشد. معنی این سخن آنستکه آنچه‌گوید از وقت خویش گوید، وتا خویشتن را در مقامی نیابد ازآن مقام سخن نگوید، که از مقام کس سخن‌گفتن غیبت است «والغیبة حرام». ودلیل بر اینکه وصف احوال غیرفایده ندارد آنست‌که مؤمن وصف احوال کافران وصف‌کند کافر نگردد، وکافر احوال مؤمنان وصف‌کند مؤمن نگردد. و شاید معنی حال بی‌نعت آن باشد که اورا حال صفت گردد تا از نعت‌کردن مستغنی‌گردد تا هرکه درو نگرد حال او بیند، به بیان و عبارت حاجت نیاید. واین در عرف شاهد بتوان یافتن دیوانه‌را که عبارت نیاید تا گوید من دیوانه‌ام و عاشق را عبارت نیاید تا گوید من عاشقم و صاحب مصیبت را عبارت نیاید تاگوید من صاحب‌مصیبتم. بی‌خویشتنی دلیل دیوانگی بس، وبیقراری دلیل عاشقی بس وبی‌آرامی دلیل مصیبت بس. پس اگر هزار بنده نشسته باشند خداوند مصیبت درمیان پیدا بود، و دیوانه درمیان عقلا پیدا بود ومحب درمیان نامحبان پیدا بود. جمله

این سخن حرفیست وآنستکه حال صفت است و نعت تکلف، به تکلف صفت حاجت نیاید و صاحب صفت را به تکلف حاجت نباشد. و معنی این سخن آنستکه تکلف آراستن است، زشتانرا به‌آرایش حاجت‌باشد، ونیکوانرا بآرایش حاجت نباشد. (شرح تعرف ج۳ ص٤٤)

اقوال مشایخ ــ سرحلقه عارفان مولای‌متقیان علیه‌السلام فرماید: گوهر مردان در تقلب احوال و تغییر وگردش حالات پدیدار شود. (نهج‌البلاغه جزء۳ص۲۱۷) ابوحفض حداد گفت: حال نه‌مفارق علمست و نه مقارن قول. (طبقات‌الصوفیه ص۱۱۹) ــ حمدون قصار گفت: هرکه تحقیق درحال کند ازآن خبری نیاید. (همان‌کتاب ص۱۲۷) ــ حسین‌بن منصور حلاج گفت: انبیاء علیهم‌السلام بر احوال مسلط شدند وآنرا تملك کردند و درآن تصرف توانستند کرد و احوال در آنها تصرف نتوانست نمود. اما دیگران را احوال مسلط شد و درآنان تصرف کرد وآنان در احوال تصرفی نتوانستندکرد. (ص۳۱۰) ــ ابوالحسن دینوری گفت: احوال چون برقیست زودگذر، اگر ثابت ماند آن حدیث نفس است و ملایمت طبع نه حال. (ص۳۱۵ و عوارف‌المعارف ص٤٧١)

شیخ‌الاسلام گفت: وطن صوفی وقت او آید، و نسبت او موجود او آید و صورت او حال‌او آید. (امالی‌پیرهرات ص۲۳٦) وهم گفت: دانی که حد چیست؟ نیستی خود بدیدن و هستی او بشناختن و سدیگر معرفت وجودست از عین جود نه ببذل مجهود. درین احوال نیست، این معرفت ورای احوالست، و عارف درآن گم وصفاء معرفت معلوم. (همان کتاب ص٥٦٦) ــ ابویزید بسطامی گفت: هرکسی را حالیست و عارف را حالی نیست چه رسوم او در رسوم دیگری محو شده و آثارش در آثار غیر غایب‌گشته. (ص٥٦۳) ــ ابوحفض حداد گفت: حال مفارقت نکند از عالم و مفارقت نکند با قبول. (تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص ۳۹۹) ــ جنید بغدادی گفت: حال چیزیست که بدل فرود آید اما دایم نبود. (همان‌کتاب ص ٤٤٥) ــ ممشاد دینوری گفت: نیکوترین حال

مردان آنستکه کسی افتاده بود ازنفس او دید خلق، و اعتماد کرده بود درجمله کارها بر خدای تعالی. (ص۶۱۲) ـ ابوالحسن خرقانی گفت ازحال خبر نیست واگر بود آن علم بود نه حال. (ص۶۹۶)

در عوارف‌المعارف آمده است، بعضی از مشایخ خراسان گفته‌اند احوال مواریث‌الجمال است از مشایخ عراق شنیدم که «الحَال مامِنَ‌اللّٰه» و هرچه طریق اکتساب و اعمال بودی آنرا گفتند «ما مِنَ‌العَبْد.» و اگر برمرید چیزی از مواهب و مواجید لائح‌شدی میگفتند. «هٰذامامِنَ‌اللّٰه.» و غرضشان این بود که حال موهبت است ـ برخی از مشایخ گفته‌اند: احوال را دوام و ثبات است واگر دوامی نداشته باشد از جنس لوائح و طوالع و بواده است، وآن مقدمات احوالست نه‌حال. (عوارف‌المعارف ص ۴۷۱) ابوعثمان حیری گفت: خدای تعالی مرا چهل سال در حالی داشت و مرا ناگوار نیامد. و غرضش ازآن حال رضاست. (همان کتاب ص ۴۷۲)

خلاصه مطلب آنکه، حال و مقام دواصطلاح‌عمده‌اند ازمصطلحات تصوف که درآثار صوفیان و مشایخشان بسیار بآن برمیخوریم و بطور کلی کلمات مصطلحه این قوم یا از جنس احوالند ویا از جنس مقامات. اما حال و جمعش احوال از مسائل ذهنی سالك است که ازآن به وارد قلبی یا نازله غیبی ویا مواهب الهی و جز آن تعبیر میکنند، وآن در نظر صوفیان معنییی است که از حق‌تعالی به دل پیوندد بدون کسب و مجاهده و موهبتی است الهی که ورودش بدل سالك بدون اختیار اوست، و زوال آن نیز از اختیارش خارجست تا دل اورا بصفای اذکار وادارد، وآن فضلیست از تفضلات الهی و الطاف بیشمار او نسبت به‌بنده خود. و بقول ابوسعید ابوالخیر «این بجهد بنده نباشد و بخواست خداوندست.»

جمعی از مشایخ معتقدند که حالرا دوام و بقائی نیست، و مانند برقی خاطف بر دل سالك نزول میکند و ای بسا که لحظه‌ای نپاید و

بگذرد، اما جمعی دیگر معتقد بدوام آنند وآنرا مقدمات مقامی خاص میدانند، و درنظر این دسته آنچه در اول صورت حال دارد سرانجام بمقامی خاص تبدیل میشود. وگویند مثلا داعیه محاسبه ممکن است بر دل سالك خطورکند ولی بعلت غلبه نفس پس از چندی زوال پذیرد، و باز بجهاتی از جهات این داعیه دگرباره پدید شود. سالك تا درین وضع است، یعنی وارد قلبی او دچار زوالست درحالست، ولی همین حال محاسبه ممکن است بعلت مجاهده و ریاضت و قهر صفات نفس در ضبط و تملك آید و مستقرگردد، و بمقام محاسبه تبدیل شود، و چندان دوام یابد که بحال مراقبه مبدل گردد، وآن حال نیز به همین صورت دوام پیدا کند و مقام مراقبه شود و باز بحالتی بالاتر گراید تا سرانجام بمشاهده و عین‌الیقین و حق‌الیقین که بالاترین‌حد مشاهده‌است انجامد. دراینجا باید توجه داشت که بعضی از مشایخ گفته‌اند که احوال بردو نوعند: یعنی ممکن است که دوام نیابد و مستقر نگردد و از دل سالك زایل شود و بعضی دیگر بخلاف امکان دارد که ثبوت و استقرار یابد و صورت مقام پیداکند و بحالتی بالاتر گراید.

بطوریکه شیخ نجم‌الدین کبری گفت: حال مرکب راهوارسالك است درطی سفر روحانی و منازل سلوك وگذشتن ازعقبات صعب‌طریقت واین مرکب اگر زایل شدنی باشد هرگز سالك را به‌مقصد نرساند. واز این جهت است که کیفیات نفسانی واحوال زودگذر را بنام‌های‌دیگری مانند برق ولوایح وطوالع و بواده و مانند آنها خوانده‌اند. پس هرچه زوال پذیرد از جنس حال واقعی نیست، چه این مرکب حالست‌که باید سالك را از مقام ادنیٰ بمقام اعلیٰ رساند و پیوسته اورا در ترقی بسوی کمال هادی و رهبر باشد. و این احوال را آدابیست که سالك هنگام رسیدن بهریك از آنها باید آنها را مراعات کند، و تحت نظر مرشدی راه‌دان و نظارت او آن آداب را فراگیرد، و در مراعات آنها سخت جدی و ساعی باشد تا بتواند ازحالتی بحالت بالاتر و از مقامی به‌مقامی

برتر عروج کند.

نسفی گفته است: احوالی‌که سالکان را در سماع دست میدهدکه ازآن به «مواجید» تعبیر میکنند بعلت فکری قوی یا مزاجی ضعیف است. سالکی‌که دارای قدرت فکریست چون باینگونه احوال دچارشود ممکن است مدتی بکلی ازخود فارغ شود، و بدان حال چنان مشغول گردد که همه‌چیز را فراموش نماید، اما پس‌از مدتی دوباره بحال‌عادی بازمیگردد. اما برخی را بعلت ضعف مزاج چنان این حالات برایشان مسلط میشود که بکلی از خود بیخود میگردند و حرکاتی و اصواتی نامعهود از آنان سرمیزند و جنب و جوشی غیرعادی مینمایند، و ای‌بسا که بعلت ضعف مزاج مفرط به غش و بیخودی ویا هلاکت ومرگ سالك انجامد. علامت این دونوع آنستکه سالك قوی چون گرفتار چنین‌حالتی شود و اصوات و حرکاتی نامعهود از او سرزند، باندك چیزی باز بخود آید و بحالت عادی برگردد. اما آنرا که ضعف مزاج مسلط است غالباً دچارگریه و زاری و بیقراری یا حرکات و اصواتی نامعهود گردد و یا به تشنجات عصبی شدید گرفتار شود که بغش و بیهوشی‌اش منتهی شود، و هرچه او را حرکت دهند ویا بجنبانند بحالت عادی بازنگردد. و اهل وحدت گویند علت حال یك‌چیز است وآن گرایش روحست از بیرون باندرون که باعث انعزال حواس ظاهر میشود تا آن حواس از عمل عادی خود باز میمانند که نتیجه آن اعمالی میشود که بدان‌ها اشاره شد. و علت این‌گرایش را چهار چیز دانسته‌اند: اول خستگی و تعب و ملالت فراوان که سالك را بخواب می‌برد. دوم فکر قوی که تبدیل بحال میشود، سیم فرح و ذوق و شوق مفرط و بی‌اندازه ازحد که به‌بیخودی میانجامد، وچهارم خوف ورنج فراوان‌که به غش و تشنج می‌انجامد .

اما در باره فرق میان حال و مقام، و وقت و حال، صوفیان را مقالات بسیارست که شمه‌اي ازآن ضمن نقل عبارتشان آورده شد ودر

ذیل همین کلمات نیز اشاره خواهد شد. (ر-ك مقام - وقت) ودراقسام احوال نیز مشایخ را اختلافست که به مختصری از آن اشاره میشود. صاحب کتاب‌اللمع به ده حال در سلوك قائل شده است که عبارتند از ۱- حال مراقبه ۲- حال قرب ۳- حال محبت و عشق ۴- خال خوف ۵- حال رجا ۶- حال شوق ۷- حال انس ۸- حال اطمینان ۹- حال مشاهده ۱۰- حال یقین. روزبهان ثانی حالات وجد و نجویٰ و حیاء، و سکر و صحو را بآن اضافه‌کرده است.(تحفة‌العرفان ص۸۲) و باخزری احوال قرب، و فوایح و لوائح را برآن جمله افزوده است. (اوراد-الاحباب ص۵۳) و سهروری احوال استغراق و اتصال، و قبض، و بسط، و فنا، و بقا را هم اضافه نموده است. (عوارف‌المعارف ص ۵۰۳ ببعد) برخی دیگر. احوال ذوق، و شهود، و محو، و اثبات، و تمکین، وتلوین و نظایرآنرا نیز برآن جمله که نقل شد افزوده‌اند. صاحب نفائس‌الفنون ضمن نقل اصطلاحات احوال در سلوك به دوازده حال عمده ازاین قرار اشاره کرده است ۱- محبت. ۲- شوق. ۳- غیرت. ۴- قرب. ۵- حیا ۶- انس ۷- هیبت. ۸- قبض. ۹- بسط. ۱۰- فنا. ۱۱- بقا.۱۲- اتصال. دراینجا باید باین نکته اشاره کرد که بعلت نزدیکی این سه اصطلاح عمده یعنی احوال و مقام و وقت، بسیاری ازمشایخ به‌تفکیك مصطلحات مندرجه در ذیل هریك ازاین کلمات نایل نیامده‌اند مثلا گاهی خوف و رجا را از مقامات شمرده‌اند وگاهی از احوال، ویا رضا و تفویض را گاهی مقام دانسته‌اند وگاهی حال. وعلت این امر همانست که در صدر این مقال بدان اشاره شد.

بطوریکه در ابتداء شرح این اصطلاح اشاره شد احوال و مقامات دو اصطلاحیست که تمام مراتب سلوك در ذیل آنها مندرجست و جهت اطلاع بیشتر از موضوع حال میتوان ر-ك: کشاف ص۳۵۹تا۳۶۵ واللمع ص۴۲ تا ۷۲، و جلابی ص۲۲۳ ببعد و ۴۸۲ ببعد، و صوفی‌نامه ص۱۹۹ تا ۲۰۷، و رساله قشیریه ص۳۲ ببعد، و ترجمه رساله قشیریه ص۹۲ تا

۹٤، و شرح گیسودراز ص۲۵۹ ببعد، وفتوحات‌المکیه ج۲ ص۳۸٤ ببعد، و عوارف‌المعارف ص ٤٦۹ تا ٤۷۳ و ۵۰۳، و فوایح‌الجمال ص٤۰ تا ۵۳ و مقدمه آلمانی بر فوایح‌الجمال ص۲۱٤ ببعد، وکشف‌الحقایق ص ۱۳۹ تا ۱٤۱، و مصباح‌الارواح ص۱۳۹ تا ۱٤۱، و مصباح‌الهدایه ص ٤۰٤ تا ٤۳۰ و حیات‌القلوب حاشیه قوت‌القلوب ج۲ ص۲۷۲ ببعد و ذیل کلمات **لوایح و لوامع و مقام و وقت** دراین‌کتاب.

اما درمثنوی: باید متذکر شد ازآنجا که مشایخ طریقت‌مولویه بسماع بسیار اهمیت میدادند، در آثارشان حکایات فراوانی از حالات مشایخ و پیروان آنها آمده است که گاهی موجب انکار یا اعجاب ناظرین میگردد. (جهت اطلاع، بحکایات فراوانی‌که درین باره افلاکی و سپهسالارفریدون و سلطان ولد نقل کرده‌اند مراجعه فرمائید) و نیز در شرح احوال مشایخ آنان از احوال و استغراقات آنان بسیار سخن رفته است، چنانکه افلاکی ضمن احوال سید برهان‌الدین محقق ترمذی (شاگرد پدر مولانا و مرشد اولیه خود مولانا) آورده است که: «از غایت استغراقی که داشت در قیام نماز روزی تمام میماند، ودر رکوع و سجود همچنان میکرد، بعضی جماعت از آن حال عاجز میشدند» . (مناقب‌العارفین ص٦۱) واز قول سید نقل‌کرده است‌که «مرا ازحضرت شیخم سلطان‌العلماء دو نصیب عظیم رسید: یکی فصاحت قال دوم صباحت حال همانا قال خود را بخدمت مولانا جلال‌الدین دادم چه اورا حالات وافر است، و حال خود را بخدمت شیخ صلاح‌الدین بخشیدم که اورا هیچگونه قالی نیست. (همان‌کتاب ص۷۰۵) و نیز از قول شیخ شهاب الدین سهروردی که بدیدن سید آمده بود ولی با یکدیگر سخنی نگفته بودند آورده است‌که «پیش اهل حال زبان حال میباید نی زبان قال». (ص۷۲) و درباره شمس تبریزی گفته است. «سیر و سلوك وکمالات و حالات او ازحد ادراك مردم درّاك درگذشت(ص٦۱۵) و شمس‌تبریزی نیز گفته است «در ما مرید بسه‌گونه حال راه تواند یافتن: اول به قال،

دوم بحال، سوم به نیاز و ابتهال. (ص۶۲۶) و در باره خود مولانا نیز آورده است که: ازعظمت حال وقال او مسافران عالم روایت میکردند. (ص ۳۹۱) و بارها مولانا فرموده است که: «مرا کارهاست و حال‌ها و استغراق‌ها بحق» (ص۲۹۹)

بنظر مولانا صوفی اهل مقام برتر از صوفی اهل حالست، و در مثنوی حال بجلوه زیبارویان تشبیه شده است که مبتدی و غیرمبتدی از آن بهره‌مند توانند شد اما مقام نصیب کسانیست که حاضر بمجاهده و ریاضت و طی عقبات صعب سلوك شده باشند. ازاین جهت است که صوفی اهل حال بسیارست ولی صوفی اهل مقام کم و نادر. اما حال مرکب رهوار سالك درطی طریقت است و علت ترقی او بسوی کمال، و این احوال را ظاهری و باطنی‌ایست احوال ظاهری ازآن مبتدیان و نو ـ صوفیانی است که هنوز بمراحل نهایت سلوك نرسیده‌اند، واحوال باطنی ازآن اولیاءالله و مردان کاملست که احوالشان از نوع احوال دیگران نیست بلکه حالتیست نادر وکمیاب که غیرکامل را بدان دسترسی نیست. صوفی تا در راهست ابن‌الوقت است وگرفتار احوال زودگذر و متغیر خود، اما صافی کامل ازحال فراغت دارد بلکه احوال دیگران موقوف عزم اوست، چون او فانی درنور ذوالجلال و باقی بحق است، دست او دست خداست و اعمالش از جانب اوست.

حال چون جلوه است زان زیبا عروس — وین مقام آن خلوت آمد با عروس
جلوه بیند شاه و غیر شاه نیز — وقت خلوت نیست جز شاه عزیز
جلوه کرده عام و خاصان را عروس — خلوت اندر شاه باشد با عروس
هست بسیار اهل حال از صوفیان — نادرست اهل مقام اندر میان

دفتر۱ نی ص۸۸ س ۱۴۳۵ — ج۱ علا ص۳۸ س۲۸

تو ازآن روزی که در هست آمدی — آتشی یا باد یا خاکی بدی
گر بر آن حالت ترا بودی بقا — کی رسیدی مر ترا این ارتقا
از مبدل هستی اول نماند — هستی بهتر بجای آن نشاند

دفتر۵ نی ص۵۱ س۷۸۸   ج۵ علا ص۴۴۹ س۱۰

هست احوال تو از کان نوی   تو بدین احوال کی راضی شوی
هین حکایت کن از آن احوال خویش   خاك براحوال و درس پنج و شیش
حال باطن گر نمی‌آید بگفت   حال ظاهر گویمت در طاق و جفت
صدهزار احوال آمد همچنین   باز سوی غیب رفتند ای امین
حال هرروزی بدی مانند نی   همچوجو اندر روش کش بندنی
شادی هرروز از نوعی دگر   فکرت هر روز را دیگر اثر

دفتر۵ نی ص۲۳۰ س۳۶۳۵   ج۵ علا ص۵۳۱ س۸

از غم و شادی نباشد جوش ما   با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادرست   تو مشو منکر که حق بس قادرست
تو قیاس از حالت انسان مکن   منزل اندر جور و در احسان مکن
جور و احسان رنج و شادی حادث است   حادثان میرند حقشان وارثست

دفتر۱ نی ص۱۱۰ س۱۸۰۳   ج۱ علا ص۴۷ س۲۰

آنکه او موقوف حالست آدمیست   گه بحال افزون و گاهی در کمیست
صوفی ابن الوقت باشد در مثال   لیك صافی فارغست از وقت و حال
حالها موقوف عزم و رای او   زنده از نفح مسیح آسای او
هست صوفی صفاجو ابن وقت   وقت را همچون پدر بگرفته سخت
هست صافی غرق نور ذوالجلال   ابن کس نی فارغ از اوقات و حال
غرقه نوری که او لم یولد است   لم یلد لم یولد ان ایزدست
رو چنین عشقی گزین گر زنده‌ای   ورنه وقت مختلف را بنده‌ای

دفتر۳ نی ص۸۰ س۱۴۲۵   ج۳ علا ص۲۲۸ س۲۹

حادث

ر ك: حدوث

حب

ر ـ ك: محبت و عشق

حبة‌القلب

بفتح اول و دوم و تشدید باء، در اصطلاح طور پنجم است از اطوار دل ونجم رازی درباره آن آورده است‌که: طور پنجم‌را حبة‌القلب گویند که معدن محبت حضرت الوهیت است، و خاصان راست که محبت هیچ مخلوق را درگنج نیست. (مرصادالعباد ص۱۹۶)

حب جاه

بضم اول بمعنی مقام‌پرستی و ریاست‌طلبی است. صوفیان آنرا از صفات ذمیمه شمرده‌اند وگویند: «چهارم صفت ذمیمه نفس دعوی ریاست و بزرگیست، پیوسته خواهد خلق در اوامر و نواهی او طاعت دارند و صحبت اورا برهمه اختیارکنند، واز وی خائف و ترسان باشند، و در جمیع احوال واهوال تمسك با ذیال رحمت او نمایند، چنانکه حق‌سبحانه وتعالی بندگان خود را مطالبت مینماید. واین دعوی الهیت و منازعت ربوبیت است، واین صفت ازاو برنخیزد الا بتجلی صفات الهی.» (نفائس الفنون ج۲ ص۴۷)ـ «عوام را هزار حجاب باشد، بعضی‌ظلمانی وبعضی نورانی، ظلمانی چون شهوت و غضب وحقد و حسد و بخل وکبر و حب مال و جاه و ریا و حرص و غفلت الی سایرالاخلاق‌الذمیمة. (تمهیدات

ص ۱۰۳)

«بدانکه بیشتر خلق که هلاك شده‌اند اندرطلب جاه و حشمت و نام نیکو و ثناء خلق شده‌اند، و بدین سبب اندر مناقشت و عداوت و معصیت بسیار افتاده‌اند. رسول علیه‌السلام گفت «جاه و مال نفاق اندر دل چنان رویاند که آب تیرمرو ماند». وگفت «دو گرگ گرسنه اندر رمه آن تباهی نکند که دوستی جاه ومال اندردل مسلمانی‌کند». و ازین آفت خلاص کسی یابد که نام نیك نجوید و به‌خمول قناعت‌کند. و جاه محبوب‌ترست از مال بنزدیك خلق برای سه سبب، یکی‌آنکه مال محبوب از آنستکه همه حاجت‌ها حاصل بوی توان کرد، و جاه همچنین است، بلکه چون جاه بدست‌آورد مال نیز بوی بدست آوردن آسان بود. دوم آنکه مال اندرخطر بودکه هلاك شود یا دزد ببرد وجاه ازین ایمن بود. سوم‌آنکه مال زیادت شود بی‌رنج تجارت وحراثت، وجاه سرایت همی‌کند و زیادت همی‌شود. هرکسی ربوبیت بطبع دوست دارد، و معنی ربوبیت آنستکه همه وی باشد وبا وی خود هیچ دیگر نبود، و اندرطبع آدمی هست که خواهد که همه وی باشد، چون ازین عاجزست باری خواهدکه آن وی باشد یعنی‌که مُسخّر وی بود و اندر تصرف واردت وی بود. پس آدمی بطبع ربوبیت دوست دارد که نسبت آن با وی همی‌کشد و ازآن حضرت همی‌آید، و معنی ربوبیت آن باشد که همه ویرا باشد، وکمال اندر استیلا بود و استیلا همه با علم و قدرت آیدکه بمال وجاه بود، پس سبب دوستی وی این است. (کیمیای سعادت باختصار از ص٥٦٠ تا٥٦٣)

بدانکه جاه چون مالست، و چنانکه مال همه مذموم نیست، بلکه قدرکفایت ازآن زاد آخرتست، جاه نیز همچنین است، که آدمیرا چاره نیست ازکسیکه خدمت‌کند و از رفیقی‌که معاونت‌کند و از سلطانیکه شر ظالمان از وی بازدارد. لابد ویرا بایدکه اندر دل این قوم قدری باشد، طلب جاه اندر دل این قوم بدان مقدار که این مقصود حاصل‌آید روا باشد. همچنین تا ویرا قدری نباشد اندر دل استاد ویرا تعلیم نکند، وتا

اندر دل شاگرد نبود از وی تعلیم نکند. پس طلب قدر کفایت از جاه مباح است. ولیکن جاه بچهارطریق طلب توان کرد، دو حرامست و دو مباح. اما آندو که حرامست، یکی آن بود که باظهار عبادت طلب جاه کند، که عبادت باید که خالص خدایرا باشد. دوم آنکه تلبیس کند و خویشتن را بصفتی فرا نماید که نبود. اما آندو که مباحست آن بود که بچیزی طلب کند که درآن تلبیس نباشد و عبارتی که نبود، و دیگرآنکه عیب خویش بپوشاند . مثلا اگر فاسق بود و مصیبت خویش بپوشاند تا ویرا بنزدیك سلطان جاهی بود، نه برای‌آنکه تا پندارند که پارساست. (همان کتاب ص ٥٦٤)

بدانکه دوستی جاه چون بردل غالب شد بیماری دل باشد و بعلاج حاجت افتد ویرا علاج آن بیماری فریضه است، و مرکب است علاج وی از علم و عمل. اما علمی آنستکه اندرآفت جاه تأمل کند اندر دنیا و دین، و داند که اگر مملکت روی زمین از شرق تا غرب ویرا مسلم و صافی شود و همه جهانیان ویرا سجود کنند، این خود شادیی‌را نه‌ارزد، که چون بمیرد همه باطل شود و تا مدتی اندك نه وی مـاند و نه آنکه ویرا سجودکرده بود وهم سلطان مرده شود که کسی از ایشان یاد نکند. اما علاج عمل دواست: یکی‌آن‌که ویرا جاه بود بگریزد و جای دیگر شود که ویرا نشناسند واین‌تمامتر بود. علاج دیگرآن بودکه راه ملامت سپرد و چیزی کند که از چشم خلق بیفتد. (همان‌کتاب باختصار از ص ٥٦٥ ببعد)

بدانکه مردمان اندر شنیدن مدح و ذم خویش بر چهار درجه‌اند: درجه اول عموم خلق‌اند که بمدح شاد شوند و شکر گویند، و بمذمت خشم‌گیرند و بمکافات مشغول شوند واین بدترین درجاتست. درجه دوم آن پارسایان بود که بمدح شاد شوند و بذم خشمگین ، بمعاملت اظهار نکنند و هردو را بظاهر برابر دارند. ولیکن یکی‌را دوست دارند و یکی را دشمن. درجه سیم درجه متقیان است که هردو را برابر دارند هم بدل

وهم بزبان، واز مذمت هیچ خشم اندردل نگیرند و مادح را قبول نکنند زیادت‌که دل ایشان نه‌بمدح التفات‌کند و نه بذم، واین‌درجه‌ای‌بزرگست. درجه چهارم درجه صدیقانست که مادح را دشمن گیرند و نکوهنده را دوست دارند. (همان‌کتاب ص٥٦٩ ببعد)

نسفی گوید: ای درویش هرکه خود را انگشت‌نمای خلق کرده، خود را بشیخی و زهد معروف گردانید به‌یقین بدان که از خدا بویی ندارد. انبیا را ضرورتست، اگر خواهند واگر نخواهند انگشت‌نمای‌خلق شوند. و علما را ضرورتست، اما اولیا و عارفان را ضرورت نیست. پس ازین طایفه هرکه خود را انگشت‌نمای خلق میکنند، بیقین بدان‌که نه ولی ونه عارفست، مال دوست ویا جاه دوست است، و باین‌طریق دنیا را حاصل میتواند کرد. منافق است و بدترین آدمیان. (انسان‌کامل نسفی ص۲۹۱) اولیا چنان زندگی‌نکنندکه مردم ایشان را بشناسند، یعنی‌خودرا بپارسایی و زاهدی و شیخی منسوب نکنند. بظاهر همچون دیگران باشند، وظاهر خود از دیگران ممتاز نگردانند، باطن ایشان از دیگران ممتاز باشد. باطن ایشان آراسته باشد بعلم و تقوی و ذوق و حضور، اما ظاهر ایشان همچون ظاهر دیگران باشد. (همان‌کتاب ص۳۱۹)

ای درویش سالك چون از بیابان الحاد بگذشت و بتقوی آراسته شد، معجب شود و خودبین‌گردد، و هیچکس‌را بالای‌خود نه‌بیند ونتواند دید، و سخن هیچکس نشنود و نصیحت هیچکس قبول نکند، خواهد که جمله اهل عالم سخن وی شنوند ومرید وی باشند. وچون ارادت‌پیشوایی در دل وی مستحکم شود ، هرچند برآید زیادت گردد ، و بریاضت و مجاهدت سخت مشغول شود و اوقات بطاعات و عبادات گذراند، و این همه جهت دوستی پیشوایی‌کند تا مردم ویرا دوست گیرند و مرید وی شوند، تا بجایی برسد که خیال پیغمبری در خاطرش افتد و بشیخی نیز راضی نگردد. و همه روز خاطرش گوید: «بگوی که پیغمبرم» و عقل گوید: «مگوی‌که نبایدکه قبول نکنند وانکارکنند و خلل‌ها پیدا آید».

بعضی که قوی حال باشند و دانا بوند با کسانیکه ازین بیماری صحت یافته‌اند مشورت کند تا ایشان بروی روشن گردانند که این خاطر پیشوایی که آمده است نفسانیست، واین‌خاطر از دوستی جاه پیدا میآید تا نفی‌این خاطرکند و ترك پیشوایی‌کند و باقی عمر بسلامت بگذراند. (باختصار از ص۴۵۱ ببعد)

بدانکه دوستی سروری و پیشوایی با نفس آدمیان همراهست. هر نفسی‌که باشد، هیچکس‌را بالای‌خود نتواندديد. اما بعضی غلبه‌میکنند، و بعضی محکم زیردست و فرودست خود میدارند، و بعضی را منکوب و مقهور میکنند، و بعضی بسبب احتیاج، بضرورت خدمت میکنند وبعضی بسبب احتیاج به مال یا بجاه. واگرنه هیچ نفس بارادت و اختیار خود زیردست کسی نباشد، که این صفت با نفس جمله آدمیان همراهست. پس هرکس بقدرآنکه میتواند و میسر میشود، بالا می‌طلبد تا بحدی که بعضی کس دعوی خدایی هم کردند.

چون دانایان برین سِرّ واقف شدند، و دیدند که این صفت برنفس غالبست، دانستند که جمعیت درخلاف نفس است **«ونهی‌النفس عن‌الهوی فان‌الجنة هی‌المأوی[1]»** نفس را خلاف کردند و دوستی و سروری و پیشوایی از دل قطع کردند، آزاد و فارغ شدند و ازاینجا گفته‌اند: که آخرین چیزی که ازسر صدیقان بیرون رود دوستی‌جاه است. ای درویش دوستی پادشاهی و خواجگی و رئیسی و پیشوایی و واعظی و قاضیی و مدرسی، و مانند این جمله درهای دوزخ‌اند. و نادان همه روز در سعی آن باشد که درهای دوزخ برخود بزرگتر و فرا ترکند. و دانا آنکس است که درهای دوزخ برخود تنگتر میکند و برخود می‌بندد. و بستن درهای دوزخ برخود ترك جاهست. (ص۴۵۴ ببعد)

خلاصه‌آنکه، درنظر صوفیان حب جاه و ریاست‌طلبی از خصائل مذمومه شمرده شده است، و از آنجا که این خصلت طبیعی و فطریست

۱ــ سوره مبارکه النازعات آیه‌کریمه ۴۰و۴۱ .

ترك آنرا بسیار مشکل میدانند، و گویند سالك در مجاهدات خود پس از آنکه بتواند بترك همه اوصاف نفسانی موفق شود، تازه گرفتار ریاست طلبی و پیشوایی و شیخی و حب جاه میگردد، واز رسول اکرم صلی‌الله علیه‌وآله‌وسلم حدیثی روایت کرده‌اند که فرموده است: «آخِرَ ما خَرَجَ مِن رُئوسِ الصِدّیقینَ حُبُ‌الجاه». (آخرین چیزی که از سر مردان خدا خارج شود جاه‌طلبی است.)

بهمین جهت در تربیت خانقاهی سخت میکوشیدند تا سالك را وادارند که با این اژدهای رام نشدنی پیوسته در مبارزه باشد و معتقد بودند که سالك وقتی میتواند بکمال حقیقی وآزادی مطلق رسد که ازین بند هولناك نیز رهایی یابد. در شرح احوال صوفیان و کتب مقامات آنان بحکایات بیشماری برمیخوریم که برای رفع این نقیصه بوسایل بسیار متوسل شده‌اند، در اسرارالتوحید و فردوس‌المرشدیه و تحفةالعرفان و سایر کتب مقامات و تذکرهای احوال این قوم حکایات بسیاری در چگونگی این مبارزه و تربیت سالکان آمده است که نشان دهنده نوع تربیت و دشواری مجاهده درین طریق است. ر ـ ك جاه در این کتاب. و احیاء علوم‌الدین ج۳ ص۲۲۸ تا ۲٤٦ وکیمیای سعادت ص٥٦۰ تا ٥٧۰، و انسان کامل نسفی ص٤٥١ تا ٤٥٥.

در مثنوی نیز حب جاه از صفات مذمومه شمرده شده، و جاه‌طلبان را مردمی نابالغ و گمراه و بی‌خبر ازطریق هدیٰ و رستگاری دانسته است.

چونکه‌حکم اندر کف رندان بود — لاجرم ذوالنون در زندان بود
چون قلم در دست غداری بود — بیگمان منصور بر داری بود
چون‌سفیهان‌راست این کار و کیا — لازم آمد یقتلون الانبیا
دفتر۲ نی ص۳۲۲ س۱۳۹۳ — ج۲ علا ص ۱۳۵ س٥
آنچه منصب میکند با جاهلان — از فضیحت کی کند صد ارسلان
عیب‌او مخفیست‌چون‌منصب‌میافت — مارش ازسوراخ‌برصحرا شتافت
جمله صحرا مار و کژدم پرشود — چونکه جاهل شاه حکم مر شود

مال ومنصب تاکسی کارد بدست — طالب رسوایی خویش‌او شدست
شاه را در خانه بیدق نهد — اینچنین باشد عطا کاحمق دهد
حکم چون دردست گمراهی فتاد — جاه پندارید در چاهی فتاد
ره نمیداند قلاووزی کند — جان زشت او جهانسوزی کند
طفل راه فقر چون پیری گرفت — پیروان را غول ادباری گرفت
که بیا که ماه بنمایم ترا — ماه را هرگز ندید آن بی‌صفا
احمقان سرور شدستند و زبیم — عاقلان سرها کشیده در گلیم
دفتر٤ نی ص٣٦٣ س١٤٤١ — ج٤ علا ص٣٦١ س٢٣

صدخورنده گنجد اندر گرد خوان — دو ریاست‌جو نگنجد درجهان
آن‌نخواهدکین‌بود برپشت‌خاك — تا ملك بکشد پدررا زاشتراك
وآن شنیدستی که الملك عقیم — قطع‌خویشی کرد ملکت جوزبیم
هرکه‌عقیم‌است وورا فرزندنیست — همچوآتش باکسش پیوند نیست
هرچه یابد او بسوزد بر درد — چون نیابدهیچ خودرا میخورد
دفتر٥ نی ص٣٥ س٥٢٦ — ج٥ علا ص٤٤٢ س١٥

شاه‌خوداین‌صالحست‌آزاد اوست — نی‌اسیرحرص فرجست‌وگلوست
مر اسیران را لقب کردند شاه — عکس چون کافور نام‌آن سیاه
شد مفازه بادیه خوانخوار نام — نیك‌بخت‌آن پیش‌را کردند عام
بر اسیر شهوت و خشم و امل — بر نوشته میر یا صدر اجل
آن اسیران اجل را عام داد — نام امیران اجل اندر بلاد
صدرخوانندش که درصف نعال — جان‌او پستست نفی جاه و مال
دفتر٤ نی ص٤٦٣ س٣١٢٢ — ج٤ علا ص٤٤٢ س١١

حج

بفتح اول در لغت بمعنی قصدکردن و زیارت‌کعبه‌کردن و قدم

نهادن و غالب شدن بر کسی بحجت و مبادله‌کردنست. (کشف‌اللغات) و در اصطلاح فقها قصد بیت‌الله‌الحرام یا کعبه کردنست جهت بجا آوردن اعمال مخصوص در زمانی خاص با شرائط خاص. (کشاف اصطلاحات‌ـ الفنون ۲۸۳ وتعریفات ص۷۲) ـ صوفیان گویند حج کمال شریعت است و تمامت ملت وآن موسمی است که هر گونه لغوی درآن حرام شود از مغازله با زنان و مداعبت با آنان و لغو درکلام و مبادرت به فسق وجدال و جز آن، و سالك طريق آخرت را اول فضیلت حج آموختن حقیقت اخلاص است بخدای تعالی و فراغت از هرگونه کسب و شغلی و تفرق حواس تا همه همتش مجرد شود و دلش به ذکر فراوان خدای تعالی آرامش یابد و از هرنوع هوی و هوسی فارغ شود . به پیش نگرد و بگذشته التفات و توجهی نکند یا صحت قصد وحسن صدق تمام و نفس خود را به بخشش و بدل و انفاق پاکیزه دارد. و آنرا ازآن جهت سفر گویند که سالك درحقیقت سفری باخلاق مردان نماید واز صفات نفس دوری گزیند تا مکارم اخلاق اورا حاصل گردد. (قوت‌القلوب ج۲ ص ۱۱٤ ببعد)

«از فرایض اعیان یکی حج است بر بنده، اندر حال صحت عقل و بلوغ و اسلام و حصول استطاعت، وآن حرم بود به میقات و وقوف اندر عرفات و طواف زیادت باجماع و باختلاف سعی میان صفا ومروه. بی‌حرم اندر حرم نشایدشد، وحرم را بدان حرم خوانند که اندرو مقام‌ابراهیمست و محل امن. پس ابراهیم علیه‌السلام را دومقام بوده است، یکی مقام تن و دیگر ازآن دل. مقام تن مکه و مقام دل خلت. هر که قصد مقام تن وی کند از همه شهوات و لذات اعراض بایدکرد تا محرم بود و کفن اندر پوشید و دست از صید حلال بداشت و بعرفات حاضرشد، وازآنجا بمزدلفه و مشعرالحرام شد، و سنگ برگرفت وکعبه را طواف‌کرد، و بمنا آمد و سنگ‌ها بهشرط بینداخت و ازآنجا موی بازکرد و قربان‌کرد، و جامها درپوشید تا حاجی شد.

چون کسی قصد مقام دل وی کند، از مألوفات اعراض باید کرد، و بترک لذات و راحات بباید گفت، واز ذکر غیر محرم شد و از آنجا التفات بغیر محظور باشد، آنگاه بعرفات معرفت قیـام کرد و از آنچه قصد مزدلفه الفت کرد، و ازآنجا سر را بطواف حرم تنزیه حق فرستاد، و سنگ هواها و خواطر فاسد را به مناء امان بینداخت، و نفس را اندر منحرگاه مجاهدت قربان کرد، تا بمقام خلت رسد. و دخول این‌مقام امان بود از قطعیت و اخوات آن.

محمدبن فضل گوید رحمه‌الله: عجب ازآن دارم که اندر دنیا خانه وی طلبند، چرا اندر دل مشاهده وی نطلبند؟ که خانه را باشد که یابد و شاید که نیابد، و مشاهدات لامحاله باید. اگر زیارت سنگی‌کنی اندر سالی بدو نظری باشد فریضه بود، دلی‌که بدو سیصد و شصت نظر باشد بزیارت او اولیتر. و ابویزید گوید: نخستین حج من بجز از خانه هیچ چیز ندیدم، و دوم بار خانه و خداوند خانه دیدم، و سدیگر بار همه خداوند خانه دیدم و هیچ خانه ندیدم. درجمله حرم آنجا بود که مشاهدت تعظیم بود، و آن‌را که کل عالم میعاد قرب و خلوتگاه انس نباشد وی‌را از دوستی هنوز خبر نبود. چون بنده مکاشف بود، عالم جمله حرم وی باشند، و چون محجوب بود حرم ویرا اظلم‌عالم‌بود. اظلم‌الاشیاء دارالحبیب بلاحبیب .

پس دیدن قسمت مشاهدت رضاست اندر محل خلّت که خداوند سبب آنرا دیدار کعبه گردانیده است، نه قیمت کعبه اما مسبب را بهرسبب تعلق می‌باید کرد تا عنایت حق‌تعالی ازکدام کمینگاه روی نماید و از کجا پیدا شود، و مراد طالب ازکجا روی نماید. پس مراد مردم اندرقطع مفازات و بوادی نه حرم بوده است که دوست را رؤیت حرم حرام بود، مراد مجاهدتی بوده است اندر شوقـی مقلقل، ویا روزگاری انـدر محنتی دایم.

پس حج‌ها بردوگونه بود، یکی اندر غیبت و دیگر اندر حضور.

آنکه اندر مکه در غیبت باشد چنان بود که اندرخانه خود، ازآنکه غیبتی از غیبتی اولیتر نیست وآنکه اندرخانه خود حاضر بود، چنان بود که بمکه حاضر بود، ازآنکه حضرتی از حضرتی اولیتـــر نیست. پس حج مجاهدتی مرکشف مشاهدت را بود، و مجاهدت علت مشاهدت نی بلکه سبب است، و سبب را اندر معانی تا نیزی بیشتر نبود. پس مقصود حج نه دیدن خانه بود که مقصود کشف‌مشاهدت باشد. (کشف‌المحجوب باختصار از ص۴۲۲ تا ۴۲۷)

عین‌القضاة گوید: «ای عزیز بدانکه راه خدا نه از جهت راست است ونه از جهت چپ، ونه بالا ونه زیر، ونه دور ونه نزدیك، راه خدا در دلست و یك قدمست. مگر از مصطفی علیه‌السلام نشنیده‌ای که اورا پرسیدند: خدا کجاست؟ گفت: در دل بندگان خود. دل طلب کن که حج، حج دلست. ای عزیز حج صورت‌کار همه‌کس‌باشد، اما حج‌حقیقت نه‌کار هرکسی باشد. در راه حج زر و سیم باید فشاندن، در راه حق جان و دل بایـــد فشاندن. این کرا مسلم باشد؟ آنرا که از بند جان برخیزد. «من‌استطاع‌الیه سبیلا[1]» این باشد.

ای عزیز این‌کلمه را گوش. عمرخطاب رضی‌الله عنه بوسه بر حجرالاسود میداد و میگفت: إِنَّكَ حَجَرٌ لاتَضُر وَلاتَنْفَعُ مصطفی را دیدم که برین سنگ بوسه داد واگرنه من ندادمی. امیرالمؤمنین علی‌رضی‌الله عنه گفت: «مَهْلا یا عُمَرْ وتَلْ هُوَیَضُّرُوَیَنْفَع». آن عهدنامه بندگان خدا در میان این است، وآن بوسه برروی عهد ازل میدهند نه برسنگ. اورا دست خدای خوانند وتو اورا سنگ سیاه بینی. ای عزیز آنچه موسی‌علیه‌السلام طالب و مشتاق کوه طور سینا بود، آن‌کوه سنگ نبود بلکه حقیقت آن سنگ بود. جمال کعبه نه دیوارها و سنگ‌هاست که حاجیان بینند، جمال کعبه آن نورست که بصورت زیبا در قیامت آید و شفاعت کند از بهر

۱ــ والله علی‌الناس حج‌البیت من‌استطاع‌الیه‌سبیلا. (سوره مبارکه آل‌عمران آیه شریفه۹۷)

زایران خود.

ای عزیز هرگز در عمر خود یکبار حج روح بزرگ کرده‌ای؟ که «الجُمُعَه حَجُّ‌المَساکین» . مگر این نشنیده‌ای که بایزید بسطامی می‌آمد، شخصی را دید و گفت: کجا میروی گفت: «اِلیٰ بَیْتُ‌الله‌تعالیٰ.» بایزید گفت: چند درم داری؟ گفت: هفت درم. گفت: بمن ده و هفت‌بار گرد من بگرد، و زیارت‌کعبه کردی. چه میشنوی؟ کعبه نور در قالب بایزید بود، زیارت‌کعبه حاصل‌آمد:

محراب‌جهان‌جمال‌رخساره‌ماست　　　سلطان‌جهان دردل‌بیچاره ماست
شوروشروکفر وتوحید و یقین　　　درگوشه‌دیده‌های‌خونخواره‌ماست

در هر فعلی و حرکتی درراه حج سِرّی و حقیقتی باشد، اما کسی که بینا نباشد خود نداند. طواف‌کعبه و سعی و خلق وتجرید و رمی‌حجر و احرام و احلال و قارن و مفرد و ممتنع درهمه احوالهاست. دریغا که بشریت نمیگذارد که بکعبه ربوبیت رسیم! و بشریت نمیگذارد که ربوبیت رخت بر صحرای صورت نهد! هر که نزد کعبهٔ دل رود خودرا بیند، و هرکه بکعبه دل رود خدا را بیند. انشاءالله تعالی که بروزگار دریابی که چه گفته میشود، انشاءالله که خدا مـا را حج حقیقی روزی کند. (تمهیدات ص۹۲ ببعد)

«این دانم که این رعنایی در دماغ تو بود که حج کرده‌ای . بخانه از بهر خداوند خانه باید رفت. هرگز بسرای سلطان روی چون سلطان آنجا نبود؟ و اگر بروی، مقصودی که بحضور سلطان تعلق دارد آن مقصود برآید؟ و چون سلطان بشکار بود، این رفتن محسوب داری؟ زیارت نه خانه را باید کرد، همه جهان گل و سنگ است، بخانه از بهر خدای باید شد. واین نقطه از راه عقل تو بس دورست چه نویسم؟ «اَلحَجَرُ الاَسْوَدُ عَیْنُ اِلَیهِ فِی‌اَرْضِهِ». بوسه برسنگ دادن مگر هزار فرسنگ حاجت نباشد بدین مهم رفتن. آن عهدنامه ازلست. چه‌گویی نام خود درآنجا یافتی؟ واگرنه، پنداری همگان از حجر آن دیدند که تو؟ حاشا وکلا.

ارجوا که وقتی میسر گردد که حج کنی. (نامه‌های عین‌القضاة ج۲ ص ۱۶۳)

آنقوم که عزم حج دارند با ایشان بگو که حج یکبار بکردی. راه خدا نه از راست است نه از چپ ونه از بالا ونه ازشیب، در دلست و دل طلب باید کردن. اگر برگ این دارند بسم‌الله، و اگرنه تاکی غرور؟ بلی حج بزرگوار کاریست، ولیکن تا مرد از خود بخدا راه برد، بس ادب را درخورد، و این چیز که ترا بدان جایگاه برد. کار هرنامردی نیست که بحج رود. توکه در راه بادیه چنان روی که اشترت با توهمراه بود، تو حج را کی باشی؟ توکه طواف خانه چنان‌کنی‌که طواف چهار دیواری که جای دیگر بود، و بیش‌ازآن فایده نبینی‌که ازین بینی، تو چه دانی‌که طواف خانه چه بود؟ توکه سنگ اندازی و ثمرش همچنان دانی‌که سنگ اندازی جای دیگر، چون بازیچه کودکان، باش تا بالغ گردی پس حج برتو واجب گردد. (همان‌کتاب ج۲ ص۳۶۹ ببعد)

نسفی‌گوید: بدان‌که زمین عرفات زمینی است که جمله خلایق عالم که قصد حج و بیت‌کعبه دارند روی درآن زمین دارند، و بسعی و کوشش هرچه تمامتر در سیر و سفراند تا بدان زمین رسند وچون‌رسیدند سیر و سفر ایشان تمام شد. پس اگر درآن زمین روز عرفه را دریافتند و حج گزاردند حاجی شدند و ازآن سیر و سفر متمتع گشتند و مقصود از سفر حاصل کردند، و هرکو درآن زمین روز عرفه را در نیافت حج نتوانستند گزاردن و مقصود ازآن سفر حاصل نکردند. چون این‌مقدمات معلوم‌کردی، اکنون بدان که از این مقدمات لازم آید که وجود انسان زمین عرفات باشد، زیرا که جمله موجودات علوی و سفلی درسیروسفرند تا بمرتبه انسان رسند، چون بمرتبه انسان رسیدند سیر و سفر جمله تمام گشت. اگر در زمینی‌که وجود انسانست روزعرفه‌راکه معرفت‌خداوندست دریافتند بکعبه مراد رسیدند و حج گزاردند و حاجی شدند و مقصود از سفر حاصل‌کردند. و اگر درین زمین که وجود انسانست روز عرفه را

که معرفت خداوند است درنیافتند بکعبه مراد نرسیدند و مقصود از سفر حاصل نکردند.

«بدانکه معنی «حج» در لغت عرب قصدکردنست علی‌الاطلاق، و در شریعت یعنی قصد خانه خدای تعالی و تقدس. چون این مقدمات معلوم کردی، اکنون بدان‌که خداوند را تعالی و تقدس دوخانه است، یکی درآفاق و یکی در انفس. آنکه درآفاق است خانه‌ایست که ابراهیم علی نبینا و علیه‌السلام برآورده است، وآن در مکه است. وآنکه در انفس است دل بندهٔ مؤمن است. چنانکه بموسی علیه‌السلام خطاب کرد که: «یا مُوسیٰ فَرِّغْ بَیْتَنا حَتّیٰ اَسْکُنَهُ». موسی علیه‌السلام گفت خداوندا تو از جا ومکان منزهی، ترا خانه کجا باشد، وکدام‌خانه لایق تو باشد؟ خداوند فرمود: «لایَسَعُنِی اَرْضِی وَلاسَمائی وَاِنَّما یَسَعُنی قَلْبُ عَبْدِیَ‌المُؤْمِن»

آن خانه که درآفاقست از عالم خلقست، واین خانه که در انفس است از عالم امرست، آن خانه از آب وگل است، واین خانه از جان و دلست، آن خانهٔ صورتست، و این خانه معنیست، آن خانه محدودست، و این خانه نامحدودست، آن خانه جمادست، واین خانه حیاتست، آن خانه را ابراهیم عمارت کرد، واین خانه را خداوند خانه ابراهیم منورکرد. شرف و مرتبه زائر بقدر شرف و مرتبه مزور باشد، چنانکه قدر و شرف علم بقدر شرف معلوم باشد.

بدانکه حجی است در شریعت و حجی است در طریقت و حجی است در حقیقت . آن حج که در شریعت است معروف است ، و همان رسیدنست به زمین عرفات و بخانه خدای که درآفاقست. وآن حج که در طریقتست رسیدن بخانه خدای‌که درانفس است، وهمان رسیدنست‌بحقیقت خود و خودرا شناختن است. آنجا سفر درظاهر و اینجا سفر در باطنست. آنجا قطع منازل بر است و اینجا وصل مقامات بحر است. وآن حج که در حقیقتست رسیدن بخداوند خانه است، چنانکه ابراهیم چون بخداوند خانه رسید ازکثرت و هستی خود خلاص یافت و بعالم توحید رسید،

آواز برآورد که: «**انی وجهت وجهی للذی‌فطر السمواوات‌والارض‌حنیفا وما انا من‌المشرکین**[۱].» و در حج شریعت ترك شهر خود میبایدکرد، و در حج طریقت ترك ظاهر خود میبایدکرد، و در حج حقیقت ترك هستی خود میبایدکرد. «**اذقال ربه اسلم قال اسلمت لرب‌العالمین.**»[۲] در حج شریعت سفر را بر حضر برگزیدنست و در حج طریقت باطن را برظاهر ترجیح دادنست، و در حج حقیقت نیستی خود را بر هستی خود اختیار کردنست. وآن عزیز از سر همین نظر فرمود:

تا هست غم خودت نبخشایندت تا با تو توهست هیچ ننمایندت
تاازخودوهردوکون فارغ‌نشوی این‌درمزن‌ای‌خواجه‌که‌نگشایندت

(کشف‌الحقایق ص۲۲۷ ببعد)

«همچنانکه تعالی و تقدس درعالم ظاهر حج شرعی را وصفی و موضعی، و هرجائی بنوعی وقفه و سکونی و حرکتی و دعایی و تسبیحی و تهایلی نهاده است، به ازای هریك ازآن در عالم باطن وضعیعیست، چون بذات عِرق جان رسی، احرام کعبه وصال در دوش زن و قدم در میقات عرفان عرفات نه. چون شمس روحانیت بغرب هوی نزدیك شد، از آنجا تعجیل کن و از طور نیاز سنگ رحمت بردار و در شعار اسلام مشعرالحرام نزول کن. چون صبح ایمان از تتق افق مشرق غیب بردمد، متاع بازماندگی و رحل مسکنت دربازار منای محبت آر، و سنگ رد بر روی عقبه مراد زن، و خون نفس بقربانی زمین منای محبت ریز. اینجا سربست نمی‌نویسم. بعداز جمرات و دفع شیاطین هوی قدم در بطحای مکه وجود نه، واز در مسجد حرم صدر درآی، برکعبه دل سلام‌گوی، در محازات حجراسود نفس مستقیم شو و قصد طواف کعبه قلب کن.

سخن را درین فصل از اصل او قطع کردم، اما تو فصلی دیگر از بن سر درین دوسه کلمه فهم کن، که از صدر رسالت بتو رسیده است که

۱ـ سوره مبارکه الانعام آیه شریفه ۷۹.
۲ـ سوره مبارکه البقره آیه ۱۳۰.

«حجراسود یمین‌الله است و بقیه‌ای از بقایای بیت‌المعمور ویاقوتی از یواقیت‌بهشت.» چون ملامسه دست‌مشرکان بدو رسید، چرك‌شرك‌بر گرفت، ظاهرش باطن شد. درآخر بظاهر خود بازگردد و با مسکن اصلی رجوع کند. تعالی و تقدس نفس را در رکن کعبه قلت به ازای حجر اسود نهاد، درکعبه همین حکم یمین‌الله دارد و در مرکز زمین بشری بقیه‌ایست از بقایای بیت‌المعمور روحانیت و جوهری از جواهر بهشت رحمانیت. این لفظ هم سریست نمی‌نویسم. و چنانکه حجر اسود چرك شرك قبول کرد، او نیز بهمان خاصیت و نسبت چندان شرك اثنانیت و خلاف قبول کرد که ظاهرش باطن شد باید که درطواف کعبه دل چندان دست صفا سر بر سر حجر نفس ساید که چرك شرك از وجودش بکلی محو شود و او با اصل خود بازگردد. (مکاتبات اسفراینی ص۲۷)

آداب حج ـ وآن ده چیزست، اول مظالم بازدهد و خصمان را خشنود کند. دوم از مال حلال زاد سازد که این زاد در سفرآخرت خرج میکند، باید که حلال بود تا قبول افتد. سیوم آنکه ارکان حج و مناسك بیاموزد تا بجهل کاری نکند. چهارم با جمّال و رفیق و مکاری رفق و مدارا کند. پنجم فرایض نماز و احکام نگاهدارد. ششم دست گشاده دارد و درویشانرا نگاهدارد، و هرچه طاقت دارد از بهر خدای عزوجل خرج کند تا ثواب یابد. هفتم درآب وقفه عرفه مجمع قیامت یادکند، که خلایق ایستاده باشند و اعمال ایشان بر ایشان عرض میکنند. هشتم زیارت رسول صلی‌الله علیه‌وسلم بهیچ دقت بنگذارد، که تمامی حج و عمرت زیارت رسولست. نهم چون از حج بازآید روی بآخرت‌آرد و بعمل دنیا مشغول نشود دهم مادر و پدر را یاد آرد بدعوات صالحات. و اگر حج نکرده باشند از بهر ایشان حج کند تا حق ایشان گزارده باشد. (بحرالفواید ص ۲۳۹)

جیلانی در تعبیر صوفیانه مناسك حج آورده است: حج عبارتست از قصد طلب حق‌تعالی، و احرام اشارتست بترك شهود مخلوقات، و ترك

خیاطت و دوخت و دوز اشارتست بتجرد ازصفات مذمومه و توجه بصفات محموده، و ترک تراشیدن سروصورت اشاره است به ترک ریاست بشری، و ترک گرفتن ناخن اشاره است بشهود فعل خدای‌تعالی در افعال صادره از او، و ترک استعمال عطریات اشاره است به تجرد از اسماء و صفات برای تحقق بحقیقت ذات، و ترک نکاح اشاره است به تعفف ازتصرف در وجود، و ترک استعمال سرمه اشاره بکف نفس است از طلب کشف هویت احدیت. پس میقات عبارتست از دل، و مکه عبارتست از مرتبه الهیت ، و کعبه عبارتست از ذات، و حجرالاسود از لطیفه انسانیت، و سیاهی‌آن عبارتست از تلون آدمی بعلت مقتضیات طبیعی او.

طواف عبارتست ازآنچه شایسته تدارک است از هویت و محتد و مشهد او تعالی، و عدد هفت در طواف اشارتست باوصاف هفتگانه که ذات و حیات و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر باشد، نماز پس از طواف اشارت است به بروز احدیت و رمزیست بعلوم حقایق. مروه اشارتست به سیراب شدن از جام‌های اسماء الهیه، و تحلیق در مروه اشارتست به تحقیق ریاست الهیه درین مقام، و تقصیر اشاره است به نزول از مرتبه تحقیق که مرتبه اهل قربست، و خروج از احرام توسع و توجه بخلق وآمیزش با آنها، و عرفات از مقام معرفت بحق تعالی، و مزدلفه عبارتست از شیوع مقام و علو درآن، و مشعرالحرام عبارتست از تعظیم حرمات الهیه باوقوف بامور شرعی، و منا عبارتست از بلوغ اهل مقام قرب ، و جمار سه‌گانه «سنگ زدن» اشارتست به نفس و طبع و عادت و طواف اضافی عبارتست از دوام ترقی و عروج جهت دوام فیض الهی، و طواف وداع اشارتست بهدایت. بجانب خدای تعالی بطریق حال. (انسان‌کامل جیلانی ج۲ ص ۸۸)

حاصل کلام‌آنکه: درآثار صوفیان وکتب مقامات و تذکره احوال مشایخ آنها، بحکایات بیشماری برمیخوریم که صوفیان از حج وکیفیت آن و اینکه چگونه حجی مورد قبولست سخن رانده‌اند. و در شرح‌احوال

اغلب آنان آمده است که از راههای بسیار دور بدون زاد و راحله وفقط با قدم توکل برای زیارت بیت‌الله‌الحرام ویا بقول خودشان کعبه مقصود راه افتاده‌اند، و اغلب این راه طویل را که از اقاصی بلاد اسلام شروع و بمکه معظمه ختم‌میشد فقط با مصلائی و ابریقی که باخود همراه‌داشته‌اند پیاده طی کرده‌اند، و پس از سالیان دراز پس از مجاهدات طاقت‌فرسا خودرا بدانجا رسانده و بازگشته‌اند، و ای‌بسا که‌بعلت بعد مسافت وبیابان بی‌زنهار بین راه، و نداشتن زاد و توشه و وسایل زندگی جان خودرا نیز درین راه گذاشته‌اند. با همه این احوال بسیاری ازآنان چندین‌بار بچنین سفر پرخوف و خطری که همیشه با توکل محض و تسلیم صرف همراه بوده است رفته‌اند وآنرا نوعی از مجاهده و ریاضت و مبارزه با نفس و جهاد با این دشمن پنهان ستیز محسوب داشته‌اند. چنانکه عطار در شرح احوال شیخ صنعان که ازآثار سخت دلکش این قومست آورده است:

شیخ صنعان پیرعهدخویش بود ... درکمال ازهرچه‌گویم بیش بود
قرب پنجه حج بجا آورده بود ... عمره عمری بود تا میکرده بود
(منطق‌الطیر ص۶۷)

ودرکیفیت این‌سفرهای واقعاً پرمخاطره ومسائلی مربوط بآن، داستانهای عبرت‌انگیزی درآثار خود آورده‌اند که نقل آن همه در اینجا میسرنیست. جهت‌اطلاع ر.ك: طبقات‌الصوفیه سلمی وامالی پیرهرات وتذکرةالاولیاء ونفحات‌الانس ذیل احوال صوفیان بنام چون ابراهیم ادهم، جنید، رابعه عدویه و غیره و منطق‌الطیر ص۱۰۰ و اسرارالتوحید صفحات ۳۱ و۴۲ و ۶۵ و ۲۰۷ و ۲۰۹ و جلابی ص۴۲۵و۴۲۶ و سایر آثار صوفیان.

ازآنجا که صوفیان به سه مرحله عظیم شریعت و طریقت و حقیقت معتقدند، برای موازین شرعی نیز نسبت بهریك ازین سه مرتبه تعبیراتی خاص دارنـد، از جمله در موضوع حج و مناسك آن. سرحلقه عارفان مولای متقیان علیه‌السلام فرموده است: «حج جهاد هر ناتوان است که توانائی جهاد با کافران را ندارد. (نهج‌البلاغه ج۳ ص۱۸۴) پس حج

و مناسك آن چون کارزار با دشمنان دین و جهاد با آنانست که صوفیان ازآن به جهاد با نفس یا جهاد اکبر تعبیر میکنند. (ر ـك: **جهاد**) و ازین نظر به دو جهاد ظاهر و باطن قائل شده‌اند و درآثار خود آورده‌اندکه: «مقصود از حج نه دیدن خانه بود کـه مقصود کشف مشاهدت باشد» . (جلابی ص۴۷۲)ـ حج ظاهر همان مناسك خاصی است‌که طبق موازین شرعی برهرکس که استطاعت داشته باشد واجب میگردد.«اما حج باطن نه کار هرکسی باشد درین راه باید جان و دل فشاندن، وآنرا مسلم است که از بند جان برخیزد». (تمهیدات ص۹۳)

بهمین جهت برای هریك ازاعمال حج‌که نام‌خاصی دارد تعبیراتی آورده‌اند وآنرا بسلیقه خاص خود شرح و تفسیر کرده‌اند. مثلا گویند غرض از «عرفات» وجود انسانست وکمال انسانیت، همانطورکه مؤمن چون روز عرفه بعرفات رسد و حج گزارد بنام حاجی موسوم میگردد، آدمی نیز اگر راه پر صعوبت طریقت را طی کند و قدم درشاهراه‌حقیقت گذارد و بکمال واقعی خود رسد، در واقع به حج باطن نایل آمده و حاجی واقعی خواهد شد. ویا غرض از «روزعرفه» معرفت خدای‌تعالی است که تا سالك بدان نرسد بکمال حقیقی که هدف غائی تصوف است نرسیده است. و یا غرض از «کعبه» خانه انفس است‌که از عالم امرست، و بنای این کعبه از جان و دلست نه ازآب وگل. و غرض از «احرام» ترك شهود مخلوقاتست و اینکه گفته‌اند «هفت‌طواف بایدکرد» اشارتست باوصاف هفتگانه بشری . و همچنین برای هریك از مناسك دیگر حج شرعی مانند تقصیر و تحلیق و قربانی و صفا و مروه و غیره نیز تعبیراتی از این نوع دارند که شرح آن درضمن نقل متون اصلی گشت.

بنابراین بطوریکه اشاره شد درنظر این قوم حج هم بر سه‌گونه است یکی حج شرعیست که همان آداب مخصوص موسم حج است‌که هر مؤمن که قصد زیارت کعبه را داشته باشد باید انجام دهد ، دیگر حج طریقتی است که غرض از آن خود شناسیست کـه سالك ضمن طی

طریقت و قطع مراحل سلوك بدان میرسد، و سومی حج حقیقی است که غرض از آن رسیدن به خداوند خانه است که پس از اتصال و اتحاد وفنای درحق و بقاء باسماء و صفات و افعال او که درنهایت حالات مردان خدا و خاتمت طی مقامات سلوکست دست دهد. جهت مزید اطلاع از حج و کیفیت آن از نظر صوفیان ر ـ ك: کشاف ص۲۸۳ ببعد و بحرالفواید ص۴۳۸ ببعد وقوت‌القلوب ج۲ ص۱۱٤ ـ تا ۱۲۳ واللمع ص۱٦٦ تا ۱۷٤ وجلابی ص ٤۲۲ تا ٤۲۷. وکیمیای سعادت ص۱۷۹ تا ۱۹٦ و ٥٦۰ تا ٥۷۰، و احیاء علوم‌الدین ج۱ ص۲۰٥تا۲۲۲، و تمهیدات ص۹۲ تا ۹٦، فتوحات‌المکیه ج۱ ص٦٦٥ تا ۷٥۹، وکشف‌الحقایق ص ۲۲۷ تا ۲۲۹، و انسان کامل جیلانی ج۲ ص ۸۸ و لب‌لباب ص۳٥ ببعد و از لحاظ شرعی ر ـ ك: صحیح بخاری

اما در مثنوی: آخر دفتر دوم حکایتی است که میرساند، مردان کامل و اولیاء حق که بکلی از اوصاف بشریت رسته‌اند وآستین بر دامن حق دوخته‌اند ازآن جهت با قدم توکل بزیارت خانه خدای‌تعالی میروند که دیگر احتیاجی بزاد و راحله و وسایل واسباب ندارند، زیراکه آنان فانی درحق و باقی در اویند و متصف بصفت رحمانی شده‌اند و درخانه جز صاحب آنرا نبینند و از اعمال حج بباطن آن نگرند. (ر ـ ك دفتر۲ نی ص٤٦۰ ذیل عنوان (حیران شدن حاجیان درکرامات آن زاهد که در بادیه تنهااش دیدند.) و درباره حج وکیفیت آن هم آورده است:

درنماز وروزه وحج و زکات — با منافق مؤمنان در برد و مات
مؤمنان را برد باشد عاقبت — بر منافق مات اندر آخرت
گرچه هردو برسر یك بازی‌اند — هردو باهم مروزی و رازیند
هریکی سوی مقام خود رود — هریکی بر وفق نام خود رود
دفتر۱ نی ص۱۹ س۲۸٦ — ج۱ علا ص۸ س۱۰

گفت واسجد و اقترب یزدان ما — قرب جان شد سجده ابدان ما
باتو ما چون ازبنا بستان خوشیم — حکم‌داری هین‌بکش تا می کشیم

خوش‌بکش این کاروان‌را تابحج ای امیــر صبر مفتاح الفرج
حج زیارت کردن خانه بود حج ربالبیت مردانه بود
دفتر٤ نی ص ۳۷۸ س۱۱ ج٤ علا ص ۳۲۳ س٦

حجاب

بکسر اول در لغت بمعنی پرده، و سد، و حائل بین دوچیز آمده است. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح هر چیزی که مطلوب ترا بپوشد حجابست و نزد اهل حق انطباع صور کونیه است در دل که مانع قبول تجلی حق شود. (تعریفات ص۷۳ و ۲٤۲) ــ صوفیه گویند: بدانکه حجاب چیزیست که مانع آدمی شود از نزدیك شدن بخدای تعالی وآن حجاب یا نورانیست وآن نور روح است، ویا ظلمانیست که‌آن کدورت تن است. و مدرکات باطنی مانند نفس وعقل‌وسِرّ و روح و خفی، هرکدامیرا حجابیست، حجاب نفس شهوات و لذات و لهویات است، حجاب قلب‌توجه بغیر حق است، وحجاب عقلی توقف اوست از معانی معقوله. پس هرکه بشهوات و لذات مغرور، از معرفت نفس دور. و هرکه از معرفت نفس دور، از معرفت خدا دور. و هرکرا مناظره برغیر حق و غفلت ازحق شد، لاجرم از رسیدن بدل محروم شد. و هرکرا وقوف با معانی معقوله باشد ازکمال عقل دور باشد، چه‌کمال عقل آنستکه دیده در ذات وصفات خدا دارد، نه‌آنکه مطلع معانی معقوله باشد، مثل فلاسفه.

گفته‌اند سالك را بقدر رفع حجاب و صفای عقل اول دیده عقل گشاده آید، ومعانی معقولات رونماید، وباسرار معقولات مکاشف‌میشود، این کشفرا نظری میگویند، برین اعتماد نبایدکرد. اگر سالك‌را اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیزی مکشف شود ، این را کشف الهی میگویند، پس اگر هم درین بماند، و اینرا مقصد اصلی پندارد، حجاب

راه وی گشت، باید قدم بیشتر نهد. و حجاب الروح‌المکاشفه، که آنرا کشف روحانی گویند، درین مقام حجاب زمان و مکان و جهت برخیزد، و ماضی و مستقبل یکی گردد، و بیشتر کرامات درین مقام پیدا گردد، پس سالك را باید که درین بسنده نکند که همه حجاب روحست. وحجاب الخفی، العظمة والکبریاء واین مقام کشف صفاتیست، پس باید که ازین هم قدم پیشتر نهد تا بمقام تجلی ذات ونور حقیقی رسد. درکشف‌اللغات میگوید: حجاب ظلمانی نزد صوفیه، چنانکه بطون و قهر وجلال و نیز جمله صفات ذمیمه، و حجاب نورانی، یعنی ظهور لطف و جمال و نیز جمله صفات حمیده. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۲۷۶)

حجاب حائلیست بین چیزی مطلوب و مقصود و بین طالب و قاصدان آن. (اللمع ۳۵۲) ـ حجاب حائلی است میان طالب و مطلوب. حقیقت حجاب آنچه ترا منع‌کند ازحق، و اگرچه کواشف و معارف بود. (شرح شطحیات ص۵۷۲) ـ حجاب انطباع صورکونیه است در دل که مانع قبول تجلی حقایق شود. (اصطلاحات) حاشیه شرح منازل‌السائرین ص۱۰٤) ـ حجاب موانع را گویند که از جانب عاشق هویدا گردد، وآن بردو قسم باشد: حجاب نورانی، چون علم و عمل صالح که سالك را در مقام عُجب دارد . و حجاب ظلمانی، چون اعمال سیئه و عقاید فاسده و آرزوهای ناپسندیده. و تمام حجب ظلمانی منحصر بر چهـــار نوعست: اول حب دنیا واین اعظم حجب درطریق طلب است که «حُبّ‌الدُّنیا رَأس کُلّ خَطِیئَة وَ تَرْكُ‌الدُّنیا رَأسِ کُلّ عِبادَة.» دوم طول امل است، سیوم فساد عقاید، چهارم افعال واعمال‌ذمیمه بجمیع اصناف و ذمایم ملکات‌واوصاف. (مرآة‌العشاق)

«حجاب‌ها چهارست: دنیا و نفس و خلق و شیطان. دنیا حجاب غقباست ، هرکه با دنیا بیارامد عقبی بگذارد، و خلق حجاب طاعتست، هرکه برپای‌خلق مشغول گردد، طاعت‌را بگذارد. و شیطان حجاب‌دینست، هرکه موافقت شیطان کند دین را بگذارد. و نفس حجاب حقست هرکه

بهوای نفس رود خدای را بگذارد، چنانکه خدای میگوید «**افرایت من اتخذ الهه هواه**[۱]». وتا این چهارحجاب از پیش‌دل برنخیزد، نورمعرفت در دل راه نیابد. و جمله سخن در حجاب آنستکه هرچه بنده را از حق مشغول گرداند حجابست ، و هرچه بحق رساند حجاب نیست، و نور معرفت قویترین همه نورهاست، و هرچیزی که خواهد عارف را ازحق محجوب کند، نور معرفت آنرا بسوزد و بگدازد. واگر نور معرفت در سر پنهان نیستی وآشکار هستی، زمین وآسمان بااو طاقت‌نداردی. (شرح تعرف ج۱ ص۲۶)

امام محمد غزالی در رساله مشکاةالانوار خود ذیل شرح حدیث «اِنَّ لِلّهِ سَبْعِینَ حِجاباً مِن نُورٍ وَظُلْمَةٍ» در باره اصناف واقسام محجوبان مطالبی آورده است که خلاصه آن از این قرار است: خدای تعالی متجلی فی‌ذاته است، بنابراین حجاب ناگزیر به محجوب اضافه شود و محجوبین بطور کلی سه دسته‌اند: اول محجوبین بظلمت محض، دوم محجوبین بنور مقرون بظلمت، سوم محجوبین به نور محض. دسته اول یعنی محجوبین بظلمت محض آنهایی هستند که بخدا وآخرت اعتقادی‌ندارند وجهان‌را جهان مادی میدانند و اساس عالم را طبیعت و ماده محض میدانند. و بطور کلی بر دونوعند: آنهائیکه غایت حیات را در قضاء حوائج و نیل بشهوات و درك لذات و نیل بهویٰ و هوس‌های فردی میدانند، دیگر کسانیکه چون اعراب و اکراد غایت سعادت را درغلبه و استیلا و قتل و غارت و برتری جوئی و سلطنت و قدرت‌یابی جستجو میمایند.

محجوبین بنور مشوب بظلمت بکسانی اطلاق میشود که دارای تفکر دینی یا خیالی‌اند که حائلیست بین حقیقت محض وآنها. این‌دسته از مردم نیز بچند قسم‌اند: اول بت‌پرستان‌که درباره صفات‌الوهیت تفکری دارند اما آنرا در مخلوقات مادی و حسی ملاحظه مینمایند. دوم جمال

۱ــ سوره مبارکه الفرقان آیه شریفه ۴۳ و سوره الجاثیه آیه ۲۳.

پرستان‌که تجلی حق‌را درجمال زیبای طبیعی ملاحظه مینمایند وبه‌پرستش انسان و حیوان و نبات زیبا و سجده‌کردن بآنها میپردازند. سوم آتش‌پرستان که معنی قهاریت و سلطنت و قوت و درخشش را درآن جستجو میکنند. واین هرسه درحقیقت بصفات خدای تعالی و انوار او معتقدند منتها این صفات و انوار را مادی محسوس انگارند. چهارم ستاره‌پرستان وعبده‌شعریٰ ومشتری‌وغیره‌که محجوب‌به‌نورعلو واشراق‌واستیلاء ازانوار الهی‌اند. پنجم خورشیدپرستان که محجوب بنور کبریائند. ششم ثنویه و مجوسان که به‌نور و ظلمت و یزدان و اهرمن قائلند. و تمام این شش دسته از مردم محجوبان ظلمت ممزوج بنورند. تصور الوهیت آنان در امور مادی، آنان را بظلمت و تیرگی میکشاند و توجهشان بصفات الهی که در معبودان مادی می‌بینند آنها را بنور و روشنائی رهبری میکنند. مشبّهه و مجسّمه وکرامیّه از فرق اسلامی ازاین نوع محجوبان‌اند.

«محجوبان بانوار محقّه فلاسفه‌اند که از اطلاق تکلم و تسمع و بصر و اراده بر خدای تعالی بصورتی‌که بر بشر اطلاق میشود تحاشی دارند و خدای را منزه ازآن همه دانند و اورا محرك آسمانها انگارند و یا جمعی دیگر از همین فلاسفه که تحرك آسمان‌ها را نیز بخدای نسبت نکنند بعلت اقتضای‌کثرت در ذات، چه‌افلاك متنوعند واین‌تنوع اقتضای کثرت نماید و حرکت افلاك را به عقول که آنرا ملائك خوانند نسبت دهند و برای هرفلکی عقلی یا ملکی تصورکنندکه مجموع‌آنها حرکتشان و حدود و جهاتشان بحرکت اقصی و فلك‌الافلاك که محدود الجهات هم هست بسته است و حرکت آن فلك نهائی به تحرك حق پیوسته است. (مشکاةالانوار باختصار از ص۸٤ تا ۹۳ و ۲۳ ببعد)

«خدجمال لااله‌الاالله بی‌خال محمد رسول‌الله هرگز کمال‌نداشتی و خود متصور نبودی، و صدهزار جان عاشقان در سر این‌خال شاهد شده است. میان مرد و میان لقاءالله یك حجاب دیگر مانده باشد، چون ازین حجاب درگذرد جز جمال لقاءالله دیگر نباشد. وآن‌یك‌حجاب کدامست؟

مصراع: «بیرون ز سر دو زلف شاهد ره نیست». این‌مقامست. (تمهیدات ص۲۹) ــ خلق جهان سه قسم آمده‌اند: قسم اول صورت و شکل آدمی دارند، اما از حقیقت و معنی آدمی خالی‌باشند. (ص۳۹) زیراکه پرده‌ای از غفلت و جهل بر دیده ایشان فرو هشته چه بینند؟ «**وجعلنا علی قلوبهم اکنة ان یفقهوه**[1]» و جای دیگر گفت «**واذا قرأت القران جعلنا بینك و بین‌الذین لایؤمنون بالاخرة حجاباً مستورا**[2]».

این حجاب دانی که چه باشد؟ حجاب بعد است ازقربت. (ص۴۰) قسم دوم صورت وشکل‌آدم دارند، وهم بحقیقت ازآدم‌آمده‌اند وحقیقت آدم دارند. این طایفه اول در دنیا خود در وزخ بودند، امروز درحجاب معرفت باشند، و فردا بحسرت از رؤیت و مشاهدت‌خدا محروم باشند. اما طایفه دوم امروز با حقیقت و معرفت باشند و در قیامت با رؤیت وصلت باشند ودر هردو جهان در بهشت باشند. اما قسم سوم طایفه‌ای باشندکه به لبّ دین رسیده باشند، و حقیقت یقین چشیده و درحمایت غیرت الهی باشند و بتمامی ازین طایفه حدیث کردن ممکن نبود، زیراکه خود عبارت قاصرآید و افهام خلق آنرا احتمال نکند و جز درپرده‌ای و رمزی نتوان گفت. (ص۴۱ ببعد)

از مصطفی علیه‌السلام بشنو که میگوید: «اِنّ‌لِلّٰهَ سَبْعِینَ‌اَلْفَ‌حِجابٍ مِنْ نور وَ ظُلْمَة لَوْ کَشَفَها لِأَحْرَقَتْ سَبَحاتِ وَجْهِهُ کُلّ مَن اَدْرَکَهُ بَصَرُهُ». این حجابها از نور و ظلمت خواص را باشد، اما خواص را حجابهای نور صفت‌های خدا باشد، وعوام را جز ازین حجابها باشد هزار حجاب باشد: بعضی ظلمانی و بعضی نورانی، ظلمانی چون شهوت و غضب و حقد و حسد و بخل و کبر و حب مال وجاه و ریا و حرص و غفلت الی سایر الاخلاق‌الذمیمه. و حجابهای نورانی چون نماز و روزه و صدقه و تسبیح و اذکار الی سایر الاخلاق حمیده. (ص۱۰۲) ــ آن بزرگ گفت:

۱ــ سوره مبارکه الانعام آیه ۲۵.

۲ــ سوره مبارکه الاسراء آیه شریفه ۴۵.

کفر و ایمان بالای عرش دو حجاب شده‌اند میان خدا و بنده زیرا که مرد باید که نه کافر باشد و نه مسلمان آنکه هنوز با کفر و یا ایمان، هنوز درین دو حجاب باشد و سالك منتهی جز درحجاب کبریاءالله و ذاته نباشد (ص ۱۲۳)

چرا این همه پرده‌ها و حجابها در راه نهاده‌اند؟ از بهرآنکه تا عشق روز بروز دیدهٔ وی پخته گردد، تا بار طاقت کشیدن لقاءالله آرد بی‌حجابی. (ص۱۰٤) ای عزیز یادآور که جمال «**الست بربکم**[1]» برتو جلوه میکردند، وسماع«**وان احدمن المشرکین استجارك فأجرة حتی یسمع کلام‌الله**[2]» میشنیدی، هیچ جان نبود که ویرا بدید، وهیچ‌گوش نبود الّا که از وی سماع قران بشنید. اما حجابها برگماشت تا بواسطه آن حجابها بعضی را فراموش شد، و بعضی را خود راه ندهند تا مقام اول، و کار بعضی موقوف آمد بر قیامت و بعضی جز این نمی‌گویند.

اول که بتم شراب صافی بی دُرد میداد دلم زمن بدین حیله ببرد
وانگاه مرا بدام هجران بسپرد بازار چنین کنند با غرچه و کرد

(تمهیدات ص۱۰٦)

دنیا و حب چیست؟ اعنی شهوت و غضب و حسد و حقد و حب مال و جاه و ریا و سایرالاخلاق‌الذمیمه.. (نامه‌های عین‌القضاة ج۲ ص ۸٤) منوّری آفتاب پیش ازین بود و زمین را استعداد آن بود که قبول نور کند، اما ابر حجاب بود، چون ابر برخاست نور بر زمین افتاد. اکنون میان دل آدمی و خدای عزوجل حجابی هست، واگرنه قلم الله علی‌الدوام هرچه بوده و هرچه باشد در وی نوشتی. چون آدمی تفکر میکند سعی‌میکند در رفع حجاب، چون قلم برداشته شود قلم‌الله کارخود کند. مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وسلم ازین گوید:«لَوْلا اَنَّ‌الشَّیاطِینَ یَحُومُونَ عَلیٰ قُلُوبِ بَنِی‌آدَم لَنَظَرُوا اِلیٰ مَلَکُوتِ‌السَّماء». یعنی اگرنه حجاب بودی

۲ــ سوره مبارکه التوبه آیه شریفه ٦.

۲ــ سوره مبارکه التوبه آه شریفه٦.

همه ملکوت در پیش نظر او مکشوف بودی. (نامه‌های عین‌القضاة ج۲ ص۱۰٦)

عطار در نعت رسول اکرم صلی‌الله علیه‌وآله‌وسلم و برتریش بر سایر انبیاء آورده است:

حجاب آدم آمد گندمی چند نه گندم نه بهشت آمد ترا بند
حجاب راه موسی گشت نعلین تو با نعلین بگذشتی ز کونین
حجاب راه عیسی سوزنی بود ترا در هر مقامی روزنی بود
توئی در شب افروز انبیا را تویی شمع حقیقی اولیا را
(اسرارنامه ص۱۷)

«بدان که چون روح انسان را از قربت و جدار رب‌العالمین بعالم قالب و ظلمت آشیان عناصر و وحشت‌سرای دنیا تعلق میساختند، بر جملگی عوالم ملك و ملکوت عبور دادند وازهر عالم آنچه زبده وخلاصه آن عالم بود با او یارکردند. پس‌از عبور او برچندین هزار عوالم‌مختلف روحانی و جسمانی تا آنکه بقالب پیوست، هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی پدید آمده بود. چه نگرش او بهرچیز درهر عالم اگرچه سبب کمال او خواست بود، حال را هریك اورا حجابی شد تا بواسطه‌آن‌حجب از مشاهده جمال احدیت و ذوق مخاطبه حق و شرف قربت محروم ماند و از اعلی علیین قربت باسفل سافلین طبیعت افتاد. و بدین روزی چند مختصر که بدین قالب تعلق گرفت، آن روح پاك که چندین هزار سال در خلوت خاص بیواسطه شرف قربت یافته بود چندان حجب پدید آورد که بکلی آن دولت‌ها فراموش کرد و امروز هرچند براندیشد ازآن عالم هیچ یادش نیاید. اگرنه بشومی این حجب بودی چندین فراموشکار نشدی، وآن همه انس که یافته بود بدین وحشت بدل نکردی و جان حقیقی بباد ندادی. (مرصادالعباد چاپ بنگاه نشر ص۱۰۱ ببعد)

حجاب عبارت از موانعی است که دیده بنده بدان از جمال حضرت جلت محجوب و ممنوع است، وآن جملگی عوالم مختلف دنیا و

آخرتست که بروایتی هژده‌هزار عالم گویند، و بروایتی هفتادهزارعالم، و بروایتی سیصدوشصت‌هزار. آنچه مناسب‌ترست‌هفتادهزارست‌که حدیث صحیح بدان ناطق است که «اِنَّ لِلّٰهِ سَبْعِینَ اَلْفِ حِجابٍ مِنْ نُور وَظُلْمَه» . و این هفتادهزار عالم درنهاد انسان موجودست، و به‌حسب هرعالم انسان را دیده‌ایست که آن عالم بدان دیده مطالعه تواندکرد درحالت کشف آن عالم. (همان‌کتاب ص۳۱۰) ــ صفت شهوت کاملترین صفتی است حیوانی و بزرگترین حجاب ازآن خیزد. (ص۹۱) هرشکل ولون که خیال ادراك کند جمله ازآلایش حجب صفات بشریست چون با روحانیت صرف افتد این صفات هیچ نماند. (ص۳۰۰) بعضی بندگان باشند کـــه حق‌تعالی حجاب از پیش نظر ایشان برگیرد تا آن جمله مقامات که عبور کرده‌اند از روحانی و جسمانی باز بینند. (ص۱۰۹)

بنور ذکر و نفی خاطر، دل از تشویش نفس وشیطان خلاص یابد. خاصیت ذکر هرکدورت و حجاب که از تصرف شیطان ونفس بدل رسیده بود ودر دل متمکن گشته از دل محوکردن گیرد، چون آن کدورت و حجاب کم شود نور ذکر بر جوهر دل تابد: (ص۲۰٤) چندانکه روح برعالم ملك و ملکوت گذر میکرد تا بقالب پیوست، هرچیز که مطالعه میکرد ازآن ذکری با وی میماند و بدان مقدار از ذکر حق باز میماند، تا آنکه جمعی را چندان حجب از ذکر اشیـــاء مختلف پدید آمد که بکلی حق را فراموش کردند، حق تعالی از یاد عنایت ایشان را هم فراموش کرد که «نسوا الله ننسیهم»[1] پس چون حجب از نسیان پدیدآمد، و سبب بیماری «فی‌قلوبهم مرض[2]» این بود، لاجرم درمقام معالجت از شفاخانه قرآن این شربت میفرماید که: «اذکرالله ذکراً کبیراً[3]» تا باشدکه از حجب نسیان و مرض آن خلاص یابند. (ص۲٦۸)

۱ــ سوره مبارکه التوبه آیه شریفه ٦۷.
۲ــ سوره مبارکه البقره آیه۱۰.
۳ــ سوره مبارکه الاحزاب آیه شریفه ٤۱.

بر عیسی علیه‌السلام صفات روحانیت غلبه داشت، و بهمین جهت با امور جسمانی مأنوس نشد، و شهوات نفسانی اورا گرفتار نکرد و بدان شهوات مبتلا نگردید، و خدای‌تعالی اورا تا مرکز روحانیان بالا برد. اما همانطور که صفات نفسانی ظلمانی حجابست، صفات روحانی نورانی نیز حجابست، چه «خدای تعالی را هفتاد هزار حجاب از نور وظلمت‌است». اما عیسی ازصفات ظلمانی جسمانی درگذشت، ودرصفات نورانی روحانی باقی ماند، وآن ازاین جهت بود که خروج از ظلمات نفس و تاریکی‌های آن بقوت و نیروی روح ممکن است، ولی خروج از نور روح ممکن نیست مگر بجذبه حق سبحانه تعالی که فقط بمحبوبان درکاهش تعلق گیرد. و حق سبحانه وتعالی هیچکس را بکمال محبوبیت نرساند، مگر آنکه از مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیروی کند و متابع او باشد. (تحفة البرره بنقل از فوایح‌الجمال ص۲۴۵)

حجاب عبارت از موانعی است که دیده بنده بدان ازجمال حضرت جلت محجوب و ممنوع است. وآن جملگی عوالم مختلف دنیا وآخرتست که بروایتی هژده هزار عالم گویند، وبروایتی هفتادهزارعالم، وبروایتی سیصدوشصت هزار. آنچه مناسب‌ترست هفتادهزارست که حدیث صحیح بدان ناطقست که «اِنّ‌لِلّه سَبْعِین اَلْفِ حِجاب مِنْ‌نُورٍ وَظُلْمَة». واین هفتاد هزار عالم درنهاد انسان موجودست، و بحسب هرعالم انسان را دیده‌ایست که آن عالم بدان دیده مطالعه تواندکرد درحالت کشف آنعالم. واین هفتاد هزار عالم در دو عالم مندرجست که ازآن نور و ظلمت‌کرد، یعنی ملك و ملکوت ونیز عالم غیب و شهادت گویند، و جسمانی و روحانی خوانند، و دنیا وآخرت هم گویند. جمله یکیست عبارات مختلف میشود. و انسان عبارت از مجموعه این دو عالمست که قدرت لایزالی جمع بین‌الضدین کرده است. چون حواس پنجگانه که بجسمانیت ایشان تعلق دارد، جملگی عوالم جسمانیات بدان پنج حس ادراك کنند، و چون مدرکـات باطنی پنجگانه بروحانیات انسان تعلق دارد جملگی عوالم

روحانیات بدان ادراك كند، و آنرا عقل و دل وسر و روح وخفی‌خوانند.
(مرصادالعباد چاپ نشر کتاب ص۳۱۰)

«هرچیز که از خود دفع میباید کرد و از پیش برمیباید داشت عبارت از حجاب است. اصل حجاب‌ها چهارچیز است: دوستی مال، و دوستی جاه، و تقلید پدر و مادر و معصیت. و این چندین ریاضات و مجاهدات از جهت آن می‌کشند تا این چهار حجاب را از پیش بردارند. این چهار حجاب را از پیش برداشتن بمثابه طهارت ساختن است، وهر که این چهار حجاب را از پیش برداشت طهارت ساخت و در طهارت دایم است. (انسان‌کامل نسفی باختصار از ص۹۷و۹۸ و زبدةالحقایق حاشیه اشعةاللمعات ص۲۳۹) بدانکه از صدهزارکس که بیامدند و برفتند یکی چنان بود که خودرا بحقیقت دانست، واین عالم را چنانکه این عالمست بشناخت هریك در مرتبه‌ای از مراتب حیوانی فرو رفتند و بمرتبه انسانی نرسیدند ازآن جهت که درین عالم بشهوت بطن و بشهوت فرج و دوستی فرزند مشغول بودند و از اول عمر تا بآخر عمر سعی وکوشش و جنگ و صلح ایشان از بهر این بود. و بعضی کسان ازین سه حجاب بگذشتند و بسه حجاب دیگر قویتر ازین فرو ماندند، وآن سه دوستی آرایش ظاهر، و دوستی مال، و دوستی جاهست، واین سه بتان عظیم‌ترند واین سه‌حجاب قویترست. ایدرویش بحقیقت حجاب هفت آمد یکی دوستی‌نفس ودوستی این شش چیز دیگر از برای نفس است. این هفت چیز هریك دوزخی‌اند. دوزخی بی‌پایان. جمله اوصاف نمیمه و اخلاق ناپسندیده درآدمی بواسطه این هفت چیز باز پیدا میاید. (باختصار از ص۲۲۸ ببعد)

ایدرویش علم اولین‌وآخرین درتو پوشیده است، هرچه میخواهی درخود طلب‌کن، از بیرون چه میطلبی؟ علمی‌که از راه گوش بدل تو رسد همچنان باشد که آب از چاه دیگران برکشی و در چاه بی‌آب خود ریزی، آن آب را بقائی نبود، و با آنکه بقایش نباشد زرد و متعفن شود و بیماری بد از وی تولد نماید، چون کبر و عُجْب و دوستی جاه و مال.

باید بمرتبه‌ای برسانی خودرا که از چاه تو آب برآید و هرچند بدیگران دهی کم نشود، بلکه زیادت شود و متعفن نگردد، بلکه هرچند بماند پاکتر و صافی‌تر شود و علاج بیماریهای بد کند. در درون چاه آب باشد اما ناپیدا، چاه‌را پاك باید کرد وآب را ظاهر باید گردانید. (زبدةالحقایق حاشیه اشعةاللمعات ص ۲٤۱) ـ ایدرویش سالك تا ازین چند حجاب ظلمانی و نورانی نمیگذرد ، از خیال و پندار بیرون نمیتواند آمدن، و چون از خیال و پندار بیرون آمد و بیقین دانست و دید که این ظاهر بود، واین همه مشکات بود، بذات خدا رسید. (انسان کامل نسفی ص۳۰٦)

موجودات در واقعیت خود یا مظهر ذات خودند ویا مظهر صفات و یا مظهر افعال و اسماء خویش، و هریك ازین مراتب حجاب دیگریست. یعنی اکوان حجاب افعالند و افعال حجاب صفاتند و صفات حجابند برای ذات، چنانکه گفته‌اند: حجب ذات بصفاتست وحجب صفات بافعال وحجب افعال به اکوان. و بر سالك است که در رفع هریك ازین حجب بکوشد تا بحضرت ذاتی که وجود مطلق محض است و «بحضرت جمع» نامیده میشود برسد. (جامع‌الاسرار ص۱۵۲) ـ چون آدمی محتجب به‌کدورت اجساد و ظلمت حواس شود منکر پروردگار خود گردد و از او محجوب ماند. (همان کتاب ص ۲٦۸)

اقوال مشایخ ـ ذوالنون را پرسیدند که پوشیده‌ترین وشدیدترین حجاب کدامست؟ گفت: دیدن نفس و تدبیر کارآن. (طبقات‌الصوفیه ص ۱۸) و نیز گفت: هر مدعی که هست بدعوی خویش محجوبست از شهود حق و از سخن حق. و اگر کسی را حق حاضرست، او محتاج‌دعوی نیست. اما اگر غایب است ، دعوی از آنجاست. که دعوی نشان محجوبانست. (همان کتاب ص۲۲ و تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص۱۵۵) ـ سری سقطی پیوسته گفتی: بارخدایا مرا بچیزی عذاب مفرما و بعذاب حجاب مبتلایم مکن[1]. (ص۱۵۱ و اللمع ص۳۵۲) ـ کتانی گفت: رؤیت ثواب حجابست

۱ـ عطار آنرا به ذوالنون مصری نسبت داده است (تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص۱٤۸).

و رؤیت حجاب هم حجابست از اعجاب. یعنی رؤیت بنده ثواب عبادت و ذکر خود را حجابیست بر او، و دیدن حجاب هم بعلت عجبی که بیننده بعلم خود پیدا میکند حجابیست بر او. (اللمع ص۳۵۲) ـ سهل بن عبدالله گفت: دعوی ظلمانی‌ترین حجابست بین بنده و خدای تعالی. (اللمع ص ۳۵۲) ـ ابوسعید ابوالخیر گفت: حجاب میان بنده و خدای آسمان و عرش و کرسی نیست، پندارتو، و منی تو حجاب تو است از میان برگیر و بخدای رسیدی. (اسرارالتوحید ص۲۳۹)

شیخ‌الاسلام گفت که: پرده عزت اوی او آید که خود او آید و تو تو. (امالی پیرهرات ص۲۷۶) و نیز گفت: زادالله‌کرامته: که چون بتوان دید کسی که او را با خود پوشیده بود، همه خلق حجاب‌اند از او و او حجابست بر پیش دوستان خود، فرداکه این قوم بینند همه بشناسند چنانکه می‌بینند و نمی‌شناسند «وتریهم ینظرون الیك وهم لایبصرون[1]» (همان‌کتاب ص۳۴٤) وگفت «حجب‌الخلق بالخلق، و انفرادالحق بلا خلق» (ص۳۷٦)

شیخ عثمان گفت: خدای تعالی را سه حجابست، حجاب مکرش بحلمش، و حجاب خداعش به لطفش و حجاب عقوبتش بکرامتش. (ص ٤٤٥) ـ ابومحمد راسبی گفت: بزرگترین حجاب بین تو و حق اشتغال تست بتدبیر نفست، یا اعتماد تست برعاجزتر از خودی در اسباب. (ص ٤٧٩) ـ خراز را پرسیدند از خوی عارفان. گفت: آنان را رؤیتیست بی‌علم، و دیدنیست بی‌خبر، و مشاهده‌ای بدون وصف، وکشفی بی‌حجاب. (ص٥٦١) ـ ابوبکر واسطی گفت: حجاب هر موجودی بوجود اوست از وجود خود. (تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص٧٤٤) ـ جنید را گفتند: میگویی حجاب سه است، نفس وخلق ودنیا گفت: این‌عام راست، وحجاب خاص دید طاعت و دید ثواب و دید کرامتست. (همان‌کتاب ص٤٤٩)

خلاصه مطلب آنکه: هرچه بین بنده و خدای سد و مانع شود که

۱ـ سوره مبارکه اعراف آیه شریفه ۱۹۸.

ویرا از شناسایی حق، و سالك منتهی را از رؤیت او باز دارد، در نظر صوفیان حجابست. وگویند طبق حدیثی معتبر بین بنده و خدایش هفتاد هزار حجابست که بطورکلی آنرا به دو دسته حجاب ظلمانی و نورانی تقسیم کرده‌اند: حجب ظلمانی، شهوت و غضب و بخل و حسد وکبر و دوستی دنیا و جاه‌طلبی و حب مال و حرص و غفلت و ریا و سایر اخلاق و سجایای ناپسندیده سالك است، و حجب نورانی، مزد ثواب خواستن از طاعات، و یا عُجْب و خودبینی سالك است از اعمال و طاعات وعبادات و مجاهدات خود. باین معنی‌که اگر سالك درقبال اعمالی‌که انجام میدهد توقع مزد و پاداشی از قبیل سلامت نفس و خیر و برکت الهی وگشایش روزی و فتوح باطنی دربن دنیـا داشته باشد، ویا درآخرت خواهد که بوسیله این اعمال آمرزیده شود و به بهشت رود واز دوزخ بازش دارند، تمام آن اعمال و طاعات حجاب و سد و مانع او خواهد بود. چه اعمال سالك وقتی به نتیجه میرسد که از سر صدق و اخلاص تمام صورت گیرد و شایبه هیچگونه چشم داشت و توقعی درآن نرود وبا عجب خودبینی و برتری‌جویی بعلت اعمال صالحه او همراه نباشد.

در انواع این حجاب‌های بیشمار نیز بسیار سخن گفته‌اند: شارح کتاب‌التعرف آنها را به چهار دسته عمده که دنیا، و نفس، و خلق، و شیطان باشد، و دیگری برتری‌جویی و فزون‌طلبی و غلبه سیطره که نتیجه آن قتل و غارت و اعمال قدرت و نظایر آنست قایل‌شده‌است. نسفی‌حجبی را که در طریقت پیش میآید بهفت نوع تقسیم کرده است که عبارتند از شکم بارگی یـا شهوت بطن و فحشاء یا شهوت فـرج، و دوستی فرزند که حجاب مبتدیان است. وآرایش ظاهر و خودآرایی، و دوستی مال، و جاه‌طلبی که مانع راه متوسطانست. وآخرین همه حب نفس که حجاب اهل نهایاتست که نتیجه آن ممکن است به شیخی و پیشوایی و احیاناً ادعای پیغمبری و بالاتر ازآن انجامد. اما بطورکلی همه مشایخ گویند: تا سالك نفی صفات بشریت نکرده است گرفتار حجاب و انواع

آنست و چون توانست این صفات را ترك کند و بمقام فناء فی‌الله و بقاء بالله رسد، از همه حجابها گذشته و در سلوك بمقامی رسیده است «که بجز خدا نه‌بینند» و جز او مؤثری در وجود تصور ننماید.

اما محجوبین ازنظر عین‌القضاة دوقسم‌اند: «اول آنانکه شکل آدمی دارند اما از حقیقت آدمی و معنی‌آن خالی باشند، و دوم آنانکه صورت آدم دارند و بحقیقت هم ازآدم آمده‌اند و حقیقت آدم دارند اما امروز در حجاب معرفتند و فردا بحسرت از رؤیت و مشاهده خدای محرومند.» غزالی آنان را بسه صفت تقسیم کرده است: اول محجوبین بظلمت محض که نه بخدای اعتقاد دارند ونه بروز جزا و آخرت، وعلت عالم را طبیعت و ماده محض میدانند. دوم محجوبین به نور مقرون و مشوب بظلمت، که اهل دیانات باطله‌اند مانند بت‌پرستان و آتش‌پرستان و جمال پرستان و ستاره پرستان و مانند آنها. دسته سوم محجوبین بنور محض‌اند که فلاسفه و نظایر آنان ازاین دسته‌اند که خدای را منزه از تکلم و سمع و بصر و اراده انگارند.

اما علت این حجاب‌ها بنظر عین‌القضاة آنست‌که سالك روز بروز دیده‌اش پخته‌تر گردد تا بتواند طاقت‌بار لقاءالله کشد. وازنظر نجم‌الدین دایه، چون روح آدمی از مقام قرب بعالم قالب گرفتارآمد، جملگی‌آنچه در چندین هزار عالم قرب مشاهده کرده بود ، بعلت ظلمت عالم عناصر فراموشش شد. و این هفتاد هـزار حجاب نورانی و ظلمانی علت این فراموشی شد، وتا ازاین‌پرده‌ها وموانع بقدم‌مجاهده‌وریاضت عبورننماید، بازگشت دوباره او بعالم قدس برایش میسر نخواهد شد. و تنها راه نجات آنست که سالك بنور ذکر و نفی خاطر، دل از تشویش شیطان برهاند، و هر کدورت و حجابی‌که از تصرف شیطان و نفس بدل رسیده است ودر دل متمکن گشته از دل محوکند، تا بوسیله این اذکار، فراموش شده‌هارا فرایاد آورد واز بیماری فراموشی و نسیان رها گردد و به بساط قدس راه یابد. جهت اطلاع بیشتر ر ـ ك : فتوحات المکیه ج۲ ص ۱۵۹، و

نفائس‌الفنون ج۲ ص۵٦ ببعد، وکشاف اصطلاحات‌الفنون ص۲۷۳ تا۲۷۷ و شرح تعرف ج۱ ص۲٦ ببعد، و مشکاةالانوار ص۸٤ تا ۹۳ و کیمیای سعادت ص٤٤۸ تا ٤٦۸ و انسان‌کامل نسفی ص۹۷ ببعد و ۳۰۵ ببعد و ۲۹٦ ببعد و ذیل کلمات **ذکر** و **کشف** در این‌کتاب.

اما در مثنوی، و دیگر آثار یاران مولانا هم: حجاب واقعی تن وآثار آنست چنانکه شمس تبریزی گفت: «شرح حجاب‌ها را که هفتصد حجاب است، از ظلمت بحقیقت رهبری نکردند، رهزنی کردند برقومی. ایشان را نومید کردند که ما ازین حجابها کی بگذریم. همه حجابها یك حجابست جزآن یکی هیچ حجابی نیست، آن حجاب این وجودست». (مقالات شمس ص۳۷) و در جای دیگر گفته است «تن بگذار و بیا، حجاب بنده از خدا تن است. تن چهارچیز است: فرجست وگلو و مال و جاه. حجاب خاص دیدار طاعت و دیدارثواب و دیدارکرامت». (افلاکی ص ٦۵٤)

خشم‌وشهوت مرد را احول کند ز استقامت روح را مبدل کند
چون غرض‌آمد هنر پوشیده‌شد صد حجاب ازدل بسوی دیده شد
چون‌دهدقاضی‌بدل رشوت فراز کی شناسد ظالم از مظلوم باز
دفتر۱ نی ص۲۲ س۳۳۳ ج۱ علا ص۹ س۹

بر سر دیوار هرکو تشنه تـر زودتر بر میکند خشت و مدر
هرکه عاشق‌تر بود بربانگ آب او کلوخ زفت‌تر کند از حجاب
دفتر۲ نی ص۳۱۲ س۱۲۱۲ ج۲ علا ص۱۳۱ س۹

ابـر را سایه بیفتد بر زمین ماهرا سایه نباشد همنشین
بیخودی بی‌ابریست ای‌نیکخواه باش‌اندربیخودی چون‌قرص‌ماه
باز چون ابری بیامد رانده رفت نور از مه خیالی مانده
از حجاب ابر نورش شد ضعیف کم ز ماه نو شد آن بدر شریف
مه خیالی مینماید ز ابر وگرد ابر تن ما را خیال اندیش کرد
ابر ما را شد عدو خصم جـان که کند ما را ز چشم ما نهان

حور را این پرده زالی میکند		بدر را کم از هلالی میکند
در قیامت شمس و مه معزول شد		چشم در اصل ضیا مشغول شد
تا بداند ملك را از مستعار		وین رباط فانی از دارالقرار
دفتر۵ نی ص۴۵ س ۶۸۳		ج۵ علا ص۴۴۶ س۲۲

حجةالحق علی‌الخلق

حجةالحق علی‌الخلق ـ انسان کامل است مانند آدم که حجت بر ملائکه شد درقول خدای تعالی «**یا آدم أنبهم باسمائهم**» تا آنجا که فرمود «**وما کنتم تکتمون**»[۱] (اصطلاحات حـاشیه منازل‌السائرین ص ۱۰۴) ـ مراد از حجت حق برخلق انسان‌کاملست «ولله‌الحجةالبالغة». (فرهنگ مصطلحات عرفا ص۱۴۳)

حد

حد ـ بفتح اول و تشدید دال، در لغت بمعنی حائل بین دو چیز است. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح اهل حق فاصله بین تو و مولایت میباشد مانند تقصیر و انحصارات در زمان و مکان محدود. (تعریفات ص۷۳) فصل بین تو و حق‌تعالی. (تعریفات ص۲۴۴)

۱ـ قال یا آدم‌انبهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لکم انی اعلم غیب‌السماوات والارض واعلم ماتبدون وماتکتمون. (سوره مبارکه البقره آیه شریفه۳۳).

حدوث

بضم اول در لغت بمعنی نوشدن است. (المصادر زوزنی) و در اصطلاح حدث اسم لمالم یکن فکان. و بعضی از مشایخ گفته‌اند: هرگاه خدای تعالی اراده به تنبیه عامه کند آیتی از آیات خود حادث نماید، و هرگاه اراده تنبیه خاصان کند از دل آنان حدوث اشیاء را زایل فرماید. (اللمع ص۳۷۱) ـ حدث اسم چیزیست که نبود و بود. حقیقتش وجود علتی قایمه است بعلم قدم، ایجاد کند بعداز عدم . (شرح شطحیات ص ۶۲۶) ـ آیچه محدث است مطلقاً آنرا ظلمت‌خلقیت‌حاصل‌است. (مرصاد‌العباد ص۴۳) ـ بدانکه وجود از دوحال خالی نباشد، یا او را اول باشد یا نباشد. اگر اورا اول نباشد آن وجود قدیمست، واگر باشد آن وجود حادث است. حادث بی‌قدیم نتواند بود، و البته باید که بقدیم رسد تا حادث را وجود باشد. و وجود قدیم واجب‌الوجود است تعالی و تقدس، و وجود حادث ممکن‌الوجود است، و واجب‌الوجود خدای عالمست و ممکن‌الوجود عالم خداست. (انسان‌کامل نسفی ص۳۸) ـ طایفه‌ای از اهل و حدث میگویند که وجود خدای قدیم است و وجود عالم حادث است. و این طایفه میگویند که عالم و اهل عالم جمله بیکبار خیال و نمایش است و حقیقتی ندارد. (همان‌کتاب ص۴۳۳)

حادثات اغلب بهشب واقع شود — وان زمان معبود تو غایب بود
سوی حق گر راستانه خم شوی — وارهی از اختران محرم شوی

دفتر۴ نی ص۳۱۲ س۵۸۲ — ج۴ علا ص۳۳۹ س۷

شب گریزد،چونکه نورآید زدور — پس‌چه‌داند ظلمت‌شب حال نور
پشه بگریزد ز بـاد بادها — پس چه داند پشه ذوق بادها
چون قدیم‌آید حدث‌گردد عبث — پس‌کجا داند قدیمی را حدث
برحدث چون‌زدقدم دنگش‌کند — چونکه‌کردش‌نیست همرنگش‌کند

گر بخواهی تو بیابی صد نظیر   لیك من پروا ندارم ای فقیر
دفتر۵ نی ص۸۵ س۱۳۱۱   ج۵ ص۴٦٤ س۲۸

حرص

بکسر اول در لغت بمعنی آز و آزمندی و آزمند شدن است. (لغت‌نامه) و در اصطلاح طلب چیزیست با کوشش بسیار جهت رسیدن بآن. (تعریفات ص۷٦) در نزد سالکین ضد قناعت است وآن طلب زوال نعمت از دیگران است و گفته‌اند طلب روزی غیر مقسومست. و اهل ریاضت گویند در نزد عقلا حرص تغیری ناپسند و مذموم است که در نفس‌آدمی بوجودآید. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۰۸) مولای‌متقیان علیه‌السلام فرماید: حرص سرآبیست کـه تشنگی را کم نکند و ضامنی است‌که بعهد خویش وفا ننماید و چه‌بسا آشامنده آن که سخت گلوگیر شود و هرچه منزلتش درنظر بیشتر باشد رغبت آدمی را زیادت کند و اندوه عدم دسترسی بآن بسیارگردد. (نهج‌البلاغه ج۳ ص۲۷۵) طمع بندگی همیشگی است. (همان‌کتاب ص۱۸۰) و آزمند همیشه اسیر ذلت و خواریست. (ص۲۲٦)

بدان که طمع ازجمله اخلاق مذمومست، و مذلت اندرحال نقد بود و خجلت بآخر کار. آدمی را حریص آفریده‌اند که بدانکه‌دارد هرگز قناعت نکند، وجز بقناعت از حرص و طمع نرهد. و رسول صلی‌الله‌علیه وسلم گفت: «اگرآدمی را دو وادی پر زر بود، وادی سیوم خواهد. و جز خاك اندرون آدمی پرنگرداند». (کیمیای سعادت ص۵٤۰) داروی وی معجونیست از تلخی صبر و شیرینی علم و از دشواری عمل، و همه داروهای بیماری دل ازین اخلاط باشد، وحاصل این علاج پنج‌چیز باشد: علاج اول عمل است، چنانکه خرج خویش باندکی آورد، به جامه درشت

و نان تهی قناعت کند، و نان و خورش گاه‌گاه که اینقدر بی‌طمع وحرص بدست آید. علاج دوم آنکه چون کفایت روز یافت دل اندر مستقبل چندان بندد که امل وی دراز شود وآرام نگیرد درطلب آن و شیطان او را غلبه کند، چنانکه گفت: «**الشیطان یعدکم الفقر و یامرکم بالفحشاء**»[۱] وحذر ازین بدان‌بود که‌بداندروزی‌بهسبب‌حرص‌حریص‌زیادت‌نشود وآنچه مقدرست لابد برسد. علاج سوم آنکه بداند که اگر طمع نکند و صبر کند، رنجور شود، و اگر طمع کند و صبر نکند هم خوار شود هم رنجور، و بدین ملوم باشد و اندر خطر عقاب آخرت بود، و بدان ثواب یابد و ستوده بود. و علی‌بن ابیطالب کرم‌الله وجهه گوید: هرکه ترا بوی حاجت است اسیر وی گشتی و هرکرا بتو حاجتست امیر وی گشتی. علاج چهارم آنکه اندیشه کند تا این حرص وطمع برای چه میکند؟ اگر برای تنعم شکم همی‌کند خر وگاو از وی بیش خورد، واگر برای شهوت خرج کند، خوك و خرس از وی بیش بود، واگر برای تجمل و جامه نیکو کند جهودان را نیز آن باشد. اگر طمع ببرد و باندکی قناعت‌کند خویشتن را هیچ نظیر نه‌بیند مگر انبیاء و اولیاء. علاج پنجم آنکه از آفت مال باندیشد، که چون بسیار بود اندر دنیا اندرآخرت آفات بود، و اندرآخرت به پانصد سال پس‌از درویشان در بهشت شود. باید همیشه درکسی نگرد که دون وی باشد در دنیا، و بدان شکر کند و درتوانگران ننگرد و رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم میگوید: «درکسی نگرید که دون شما باشد در دنیا. (همان‌کتاب باختصار از ص۵۴۲ ببعد)

«بدانکه ایدك الله تعالی دوصفت حرص و زیادت طلبی جبلی آدمیست و هیچ آدمی ازین خصال جبلی خالی نیست، و زوال آن از محالاتست، و این دو از زمره مقامات‌اند نه احوال چون اموری ثابت و زوال ناپذیرند، و شرعاً و عقلا مذمومند. شره و حرص در نزد عارفان

۱ــ سوره مبارکه البقره آیه شریفه ۲۶۸.

اعم از اینکه اهل ادب و وقوف باشند ویا اهل انس وصال هشتصدوشصت و پنج درجه دارد و نزد سلامتیه اعم ازاینکه آنها هم اهل انس و وصال باشند و یا اهل ادب موقوف هشتصد و سه درجه دارد. (فتوحات‌المکیه ج ۲ باختصار از ص۱۹۸ ببعد) ـ حرص صفتی است رذیله و خصلتی است ذمیمه، و نقصان حال او همین بس که مرد حریص را بنص صریح از نصاب حرص جز حرمان نصیبی نباشد که «الحَرِیصُ مَحْرُوم.» و بدانکه طمع نیز که نتیجه حرص است همین خاصیت را دارد که دیده دل را بپوشاند. (لب‌لباب ص۲۸۹ ببعد)

خلاصه‌آنکه: حرص در نظر صوفیان امریست ذاتی و آدمی را حریص و فزون طلب آفریده‌اند اما این خصلت با آنکه ذاتی بشرست سخت درنظرآنان مذمومست و سالك باید با ریاضات شاق و مجاهدات بسیار با آن مبارزه کند تا این صفت مذموم را به قناعت و خویشتن‌داری تبدیل‌نماید تا ازآفات آن نجات یابد وراه دشوار سلوك براو آسان‌گردد. جهت مزید اطلاع رـك: احیاء علوم‌الدین ج۳ ص۱۹۸ تا ۲۰۲ وحیاتـ القلوب حاشیه قوت‌القلوب ج۲ ص۴۵ ببعد، وکیمیای سعادت ص ۵۴۰ ببعد و فتوحات‌المکیه ج۲ ص۱۹۸ ببعد، و لب‌لباب ص۲۸۹ تا ۳۰۶ ، و اصول کافی ج۲ ص۳۲۰

اما درمثنوی: حرص ازخصال مذمومه است وعلت‌آفات بسیاریست که سالك را از احتراز آن چاره نیست، جز حرص ورزیدن درکار خدا و خیرات که محمود است. درباره این موضوع وآفات حرص و طمع و توصیه به پرهیز ازآن درمثنوی بسیار سخن رفته است ونقل آن‌همه خود رساله‌ای علیحده خواهد شد، دراینجا بکلیاتی ازاین موضوع که بیانگر نظر مولاناست اشارت میشود.

بند بگسل باش وآزاد ای پسر — چند باشی بند سیم و بند زر
گر بریزی بحررا در کوزه‌ای — چند گنجد قسمت یك روزه‌ای
کوزه چشم حریصان پر نشد — تا صدف قانع نشد پر در نشد

هر کرا جامه ز عشقی چاك شد　　او زعیب وحرص کلی پاك شد
دفتر۱ نی ص۴ س۱۹　　ج۱ علا ص۱ س۱۴
صاف‌خواهی چشم‌وعقل‌وسمع را　　بردران تو پرده‌های طمع را
زانکه آن تقلید صوفی از طمع　　عقل او بربست از نور لمع
طمع لوت‌وطمع‌آن ذوق وسماع　　مانع آمد عقل او را ز اطلاع
گر طمع در آینه برخاستی　　در نفاق آن آینه چون ماستی
گر ترازو را طمع بودی بحال　　راست کی گفتی ترازو وصف‌حال
هر نبیی گفت با قوم از صفا　　من نخواهم مزد پیغام از سما
دفتر۲ نی ص۲۷۸ س۵۶۹　　ج۲ علا ص۱۱۷ س۱۶
هرحریصی هست‌محروم ای‌پسر　　چون حریصان تك‌مرو آهسته‌تر
دفتر۳ نی ص۳۴ س۵۹۵　　دفتر۳ علا ص۲۰۶ س۲۲
حرص‌تو درکاربد چون‌آتشست　　اخگر ازرنگ‌خوش‌آتش‌خوشست
اخگر ازحرص‌توشد فحم سیاه　　حرص‌چون‌شد ماند آن‌فحم تباه
آن‌زمان آن‌فحم اخگر مینمود　　آن نه حسن کار نار حرص بود
حرص کارت‌را بیارائیده بود　　حرص رفت و ماند کارتو کبود
کودکان را حرص میآرد غرار　　تا شوند از ذوق دل دامن سوار
چون زکودك‌رفت‌آن‌حرص‌بدش　　بر دگر اطفال خنده آیدش
که چه‌میکردم چه میدیدم درین　　خل زعکس‌حرص نبود انگبین
آن بنای انبیا بی حرص بود　　زان چنان پیوسته رونق‌ها نمود
دفتر۴ نی ص۳۴۴ س۱۱۲۲　　ج۴ علا ص۳۵۳ س۲۳
آدمی اول حریص نان بود　　زانکه قوت‌ونان ستون‌جان بود
سوی‌کسب وسوی‌غصب‌وصدحیل　　جان‌نهاده برکف ازحرص‌وامل
چون بنادرگشت مستغنی ز نان　　عاشق نامست و مدح شاعران
تا که اصل وفصل اورا بردهند　　در بیان فضل او منبر نهند
دفتر۴ نی ص۳۴۸ س۱۱۸۹　　ج۴ علا ص۳۵۵ س۱۳
حرص‌کورت‌کرد ومحرومت‌کند　　دیوهمچون‌خویش مرجومت‌کند

همچنانکه اصحاب‌فیل‌وقوم‌لوط کردشان‌مرجوم‌چون‌خودآن‌سخوط
مشتری را صابران دریافتند چون سوی هرمشتری نشتافتند
ماند حسرت باحریصان تا ابد همچوحال اهل ضروان‌درحسد
دفتر۵ نی ص۹۴ س۱۴۶۸ ج۵ علا ص۴۶۹ س۷

حرص کور واحمق ونادان کند مرگ را براحمقان آسان کند
نیست‌آسان مرگ بر جان‌خران که ندارند آب جان جاودان
جهد کن تا جان مخلد گرددت تا بروز مرگ برگی باشدت
دفتر۵ نی ص۱۸۰ س۲۸۲۳ ج۵ علا ص۵۰۸ س۲۶

حرص در پیری جهودان‌را مباد ای‌شفیعی که‌خداش‌این‌حرص‌داد
ریخت‌دندان‌های‌سگ‌چون‌پیرشد ترک مردم‌کرد وسرگین‌گیرشد
این سگان شصت ساله را نگر هر دمی دندان سگشان تیز تر
پیرسگ‌را ریخت پشم ازپوستین این سگان پیر اطلس‌پوش بین
عشقشان وحرصشان درفرج‌وزر دمبدم چون‌نسل سگ‌بین بیشتر
این‌چنین‌عمری که مایه‌دوزخست مر قصابان عضب را مسلخ است
چون بگویندش که عمرتو دراز میشود دلخوش‌دهانش‌ازخنده‌باز
اینچنین نفرین دعا پندارد او چشم نگشاید سری بر نارد او
دفتر۶ نی ص۳۴۴ س۱۲۲۸ ج۵ علا ص۵۸۱ س۱۷

پس علاج حرص و فزون‌طلبی چنانکه در ابیات بالا اشاره شد صبر و شکیبایی، و مجاهدت و ریاضت، و جوع وکم زنیست. اما عشق از نظر مولانا علاج قطعی، حرص وآز و داروی بنیان‌سوز این مرض غدار است، ازاین جهت است که حرص درعشق و پیشدستی در خیرات و مبرات و آزمندی در اعمال خدائی و الهی درنزد صوفیان ممدوح است نه مذموم.

هرکرا جامه زعشقی چاک شد او زحرص جمله عیبی پاک شد
شادباش‌ای عشق‌خوش‌سودای‌ما ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون وجالینوس ما

دفتر۱ نی ص۴ س۲۲   ج۱ علا ص۱ س۱۵
حرص اندرعشق‌توفخرست‌وجاه   حرص اندر غیرتو ننگ و تباه
شهوت وحرص نران پیشی بود   وان حیزان‌ننگ وبدکیشی‌بود
حرص مردان از ره پیشی بود   در مخنث حرص سوی پس رود
آن‌یکی حرص‌ازکمال مردیست   واندگر حرص‌افتضاح‌وسردیست
دفتر۳ نی ص۱۱۲ س۱۹۵۵   ج۳ علا ص۲۴۴ س۱۲
حرص اندرکار دین وخیر جو   چون نماند حرص باشد نغز رو
خیرها نغزند نه از عکس غیر   تاب‌حرص ار رفت ماند تاب‌خیر
تاب‌حرص ازکاردنیاچون‌برفت   فحم باشد مانده ازاخگر به‌تفت
چون‌زکودك‌رفت آن‌حرص‌بدش   بر دگر اطفال خنده آیدش
دفتر۴ نی ص۳۴۵ س۱۱۳۰   ج۴ علا ص۳۵۳ س۲۷

حرف

ر.ك : حروف

حرق

بفتح اول در لغت بمعنی سوختن است و در اصطلاح از احوال است وآن تجلیاتیست جاذب، اولش‌را برق خوانند وانتها و اواخرش را طمس در ذات. (تعریفات‌ص۷۶) ـ در اصطلاح صوفیه عبارتست ازواسطه تجلیات که جاذبست سالك را بسوی فنا. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۳۲۸)

حرمت

بضم اول و فتح میم درلغت بمعنی شکوه وحشمت وآبرو ومرتبت ونظایرآنست. (لغت‌نامه) و دراصطلاح‌صوفیان حرمت‌خروج ازهرگونه مخالفت و تجاسر وگستاخی و دلیریست وآن اجتناب و دوری نفس است از مخالفت در اوامر وگستاخی باقدام مناهی و محارم. وآن برسه درجه است: درجه اول بزرگداشت و تعظیم امرونهی است نه از طریق خوف عقوبت ویا برای رسیدن بثواب که نتیجه‌اش اجر و مزد است ونه مشاهده اعمـال و کوشش خود که حـاصلش تدین ریائیست و دین داری از روی و ریـا. که تمام این اوصاف شعبه‌ای عبادت نفس است. چه بنده کوچکتر از آنستکه مخالفت مولای خود کند، و تعظیم و بزرگداشت امر مولی ازطرف او جهت قیام بطاعت و وفاء بحق عظمت او و ادای حقوق عبودیت اوست خالصاً مخلصاً، نه از برای ترس ازعقوبت و طلب ثواب و مشاهده کوشش و اعمال خویش‌که نتیجه آن ریا و رؤیت نفس شود. درجه دوم اجراء ظاهر خبر است، باین معنا که اخبار کتاب و سنت را برمفهوم ظاهری آن حمل کند و بر ظاهرکتاب و سنت بسنده نماید، و به‌بحث متکلفانه و درگیریهای سخت که حاصلش ایجاد معانی خلاف واقع است نپردازد. و تجاوز نکردن از ظواهر اخبارست از راه تمثیل و مشابهت، و اظهار عدم اطلاع برآنهاست ازطریق ادراك وتوهم. درجه سوم صیانت انبساط سالك است و حفظ سروریست که با امن وامان از مکر خداوند تعالی توام باشد چه اهل مشاهده را سرور و انبساط و فرحی شدید غلبه کند، و دراین حال واجب است‌که بحرمت حفظ ادب کوشا باشد تا ازحد خود خارج نشود. و صیانت شهود خود است ازمعارضه سبب، چه شهود حقیقی وقتی‌دست‌دهد‌که شاهد را التفاتی بخود نباشد و جز مشهود خود چیز دیگری نبیند. (منازل‌السائرین ص٦٥ ببعد)

میدان پنجاه وهفتم حرمت است. از میدان تمکن میدان حرمت زاید. و قوله‌تعالی «**مالکم لاترجون‌لله وقاراً**[1]» حرمت آزرم داشتن‌است، وآن سه قسم است: احترام خدمت را و احترام ذکر را، و احترام سِرّ را. احترام خدمت را سه نشانست: عین آنرا در دین سلوه داری، و بهدایت از مولی شادی کنی، و نفس خود را درآن بتقصیر متهم کنی و معیوب بینی. اما احترام ذکر را سه نشانست: سخن هزل را در ذکر حق نیامیزی، و در غیبت دل مولی را یاد نکنی، وکه خودرا خوانی وی را خود باشی. اما احترام سر را سه نشانست: اگر میترسی مهر نبری، و اگر امید داری خود نبینی، واگر گستاخی کنی تعظیم نگاهداری». (صد میدان ص۱۲۳)

«بدانکه اگرچند حق‌تعالی آفریده‌ها را درنسبت آفرینش‌متساوی آفریدست، و جمله را بیك امر و یك قدرت موجود گردانیده است که «**ما خلقکم ولا بعثکم الاکنفس واحدة**»[2] در مراتب و مقادیر و مرتبت متفاوت‌گردانیده است. ازجمله آدمیان‌را برگزیدست و باکرام مخصوص کرده که «**ولقدکرمنا بنی‌آدم**[3]». وآدمیان اگرچه بحکم صورت انسانیت و هیئت بشریت متساوی‌اند، اما درمراتب مردمی و مقامات وشناختن و دانستن متفاوت‌اند «**وجعلناکم شعوباً و قبایل لتعارفوا ان‌اکرمکم‌عندالله اتقیکم**[4].» تا یکی در مرتبت نبوت چنان کامل افتاده است که ملائکه خدمت او کنند، و یکی در حضیض جهل چنان نـاقص آمده است که شیاطین را بر وی تفضیل است. و بعضی در منزل عوام مانده‌اند، و بعضی بدرجه خواص رسیده‌اند.

چون آدمیان در مراتب متساوی نیستند، که بعضی اکمل‌اند و بعضی اخس، لابدست که کمتر را از بیشتر فایده باید گرفتن، و فایده

۱ـ سوره مبارکه نوح آیه شریفه ۱۳.
۲ـ سوره مبارکه لقمان آیه شریفه ۲۷.
۳ـ سوره اسری آیه ۷۲.
٤ـ سوره مبارکه حجرات آیه شریفه ۱۳.

گرفتن الا بطریق حرمت راست نیاید. و حرمت داشتن بعد از اعتقاد داشتن باشد درکمال شخص از اشخاص که تا معلوم میباشد که دیگری مثل اوست و مزیدی نبیند دلیر باشد، در احوال مقاومت نماید، و تغلب جوید. چون یقین بداند که جایی‌کمال هست که اورا نیست، معتقد شود و بدان اعتقاد حرمت‌دار شود و فایده طلب گردد. و بزرگان گفته‌اندکه روندگان بطاعت بدرجات رسند، و بحرمت بنجات رسند، زیرا هرکه حرمت انبیا بدارد تصدیق کند، و بدان تصدیق متابع‌گردد، واز متابعت رسول محبت الهی نتیجه آید که **«فاتبعوني يحببكم‌الله[1].»** و اصل حرمت امان است و فرع امان، و نشان او تسلیم که اعتراض جملگی از خاطر زایل گرداند، واز مجادله لم وکیف‌وکم محترز باشد و منحرف شود و هرچه از مقتدی بشنود بجان بپذیرد، وکمر خدمت دربندد، و اعتراض نکند.

پس کمال حرمت آنستکه هرچه از اوامر حق تعالی برسد کمر امتثال و انقیاد بربندد، و هرچه از مشکلات کلام و معظلات امور بدو رسد بایمان و تصدیق پیش رود، و بسمع وطاعت بپذیرد. و در متابعت انبیا حرمت باید اقتدای بانبیا و رسل، همچنانکه ایشان حرمت اوامر حق دارند، امت باید که حرمت شرایع دارند. و بر شاگرد واجبست حرمت استاد، و بر مرید متعین است بلکه فریضه است حرمت داشتن پیر، که چون حرمت ندارند امانت برخیزد و خیانت درآید. و سید عالم علیه‌السلام میگوید: «بَجّلوا المشايخ فَاِنَّ تَبجِيلَ‌المَشايِخِ مِن‌اِجْلالَ‌اللّٰه.»

و بر امت واجبست که حرمت پیغامبر دارند بیش‌ازآنکه فرزند حرمت پدر و مادر دارد زیرا که پدر ومادر پرورده تن پسرست، اما نبی دارنده و پرورنده جان و دین امت است، و دین ازتن عزیزترست. ابوبکر صدیق رضی‌الله عنه در مدت دراز که در مجلس نبوی بودی پیوسته سنگ

۱ــ سوره مبارکه آل عمران آیه ۲۹.

در دهان داشتی. گفتند: چرا سنگ در دهان داری؟ گفت: تا بند و قید زبان باشد که درحضور مصطفی مستمع باید بودن نه قایل، ترسم که زبان وقتی دلیری کند و در سخن گفتن تعدی نماید، باری این‌سنگ مانع باشد. و اصل حرمت آنستکه از بزرگتر فایده بستاند و بکهتر فایده رساند تا قاعده آفرینش منظوم بماند، و ثمرت حاصل آید درآخرت. پس مرید باید که در پیش پیر همه گوش فایده شود، و به ادب نشیند، و بادب خورد، و بادب رود، وکمتر خندد، وآواز بلند نکند، و تجاسر و تعدی ننماید، و ظاهر را مهذب دارد، و باطن را صیانت کند که همه بزرگان جاسوس فکرت‌اند، بر ضمایر افکار اطلاع یابند، تا ازین حرمت بسلامت دنیا و عقبی برسد. (صوفی‌نامه عبادی ص۸۱ ببعد)

حاصل کلام آنکه: حرمت از جمله آداب تصوف است وآن احترام گذاشتن مرید است بموارد سلوك خاصه به پیر و مرشد خود و بزرگداشت او در همه موارد. بر سالك مبتدی واجبست که برای تمام اوامر ونواهی شرع و دستورهای مرشد خود احترامی خاص قائل شود ، و ابتدا از احترام برسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و سنت او نماید، و مراد خود را که در واقع راهنمای اوست بحقایق دین مبین و مقتدای اوست در همه امور سخت محترم دارد، و امرونهی اورا چون اوامر و نواهی الهی و فرامین پیغمبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم انگارد.

برای این اصطلاح همچون سایر اصطلاحات سه درجه قائل‌اند: اول احترام و بزرگداشت اوامر و نواهی الهی و فرامین و دستورهای مرشد خویش بدون داشتن هیچگونه چشم‌داشتی یعنی این احترام ازترس عقاب ویا بامید ثواب اخروی، نباشد، ویا از لحاظ مشاهده اعمال خود و بزرگ و یا نیکونمودن آن اعمال نباشد، بلکه خالصاً مخلصاً بدین حرمت مقید باشد. دوم احترام به‌کتاب حق و سنت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اوامر شیخ خود بصورتی نماید که بظواهر آن از سر اخلاص تسلیم گردد، و در باره آنها هیچگونه چون و چرائی ننماید، و در صدد تعبیر

معانی آنها حتی ازطریق تمثیل و مشابهت هم برنیاید، و خلاصه بی‌چون وچرا بهمه آن احکام و دستورها تسلیم گردد. درجه‌سوم خودداری سالك است در احوالی‌که باو دست میدهد تا از طریق حرمت منحرف نشود، چه آن احوال اغلب باعث سرور و انبساطی زایدالوصف میشود خاصه برای اهل مشاهده که غلبه شهود علت انبساط و فرحی شدید میگردد، و ای بسا که سالك را از جاده حرمت منحرف سازند، دراینصورت باید بکوشد تا حد را نگهدارد، و ازطریق حرمت پا فراتر ننهد، و بحفظ آداب سخت مقید باشد تا عملی خلاف رویه از او سر نزند. ــ جهت مزید اطلاع رــك: شرح منازل‌السایرین ص۶۵ تا ۷۰ و صوفی‌نامه ص۸۱ تا ۸۷ و ذیل کلمه مرید در این کتاب.

حروف

در نزد مشایخ حقایق بسیطه از اعیان‌اند. (تعدیفات ص۷۶) ــ حرف چیزیست که بدان حق بعبارتی با تو سخن گوید و ترا مورد خطاب قراردهد. (اصطلاحات فتوحات‌المکیه ضمیمه تعریفات ص۲۴۱) ــ قرآن را بدین عالم فرستادند درکسوت حروف، در هر حرفی هزار هزارغمزه جان‌ربا تعبیه کردند آنگه این ندا در دادند «**وذکر فان‌الذکری تنفع ــ المؤمنین**[۱]». گفت: تو دام رسالت و دعوت بنه، آنکس‌که صید ما باشد دام‌ما خود داند، در بیگانگان مرا هیچ طمعی نیست. (تمهیدات ص۱۶۸) ــ او خواست که محبان را از اسرار ملك و ملکوت خود خبری دهد در کسوت‌حروف، تا نامحرمان ازآن مطلع‌نشوند. گوید: «آلم، آلمر، آلر ــ کهیعص، یسن، ق، ص، حم، عسق، ن، طه ــ المص، طسم، طس.»این‌جمله

۱ــ سوره مبارکه الذاریات آیه شریفه ۵۵.

نشان سِرّ احد است با احمد که کس جز ایشان براین واقف نشوند. این حروف را درعالم سِرّ مجمل خوانند، و حروف ابجد خوانند. ای عزیز درین عالم که گفتم حروف متصل جمله مجمل گردد که آنجا خلق‌خوانند «یحبهم و یحبونه[1]» پندارند که متصل است، چون خودرا از پرده بدر آرد، و جمال خود در حروف منفصل بر دیده او عرض‌کنند، همچنین باشد: ی، ح، ب، ه، م، اگر مبتدی باشد، چون پاره‌ای برسد حروف همه نقطه گردد. ای عزیز تو هنوز بدان نرسیده‌ای که ترا ابجد عشق نویسند. نشان ابجد نوشتن آن باشد که حروف متصل منفصل گردد. باش تاجمال این آیت‌ها ترا روی نماید که «کتب فی‌قلوبهم الایمان[2]» تا همه قرآن با معنی برتو آسان شود». (همان‌کتاب ص۱۷۵ ببعد)

«ایدرویش، عالم جبروت و عالم ملك و ملکوت کتاب خدای است، اما عالم جبروت کتاب مجمل است وعالم ملك وعالم ملکوت کتاب مفصل است، و درین کتاب مفصل مفردات عالم حروف تهجی‌اند، و مرکبات عالم کلمات‌اند. و ازاینجاست که مفردات بیست‌وهشت آمدند، و مرکبات عالم سه آمدند. معدن و نبات و حیوان، ازجهت آنکه مفردات حروف‌تهجی بیست‌وهشت اسم وفعل وحرف. (انسان‌کامل نسفی ص۳۹۱)

صوفیان را درباره حروف خاصه وحروف مقطعه قرآن‌کریم، و تطبیق حروف تهجی به افلاك و سماوات، و اثر این حروف در ادعیه و اذکار، مقالات بسیارست. و شاید همین مقالات که از دیر زمان در بین آنان مطرح بود علت عمده پیدا شدن مذهب حروفیه شد که خود بابی عظیم درین مسلك است، و علت یك سلسله پیش‌آمدهای تاریخی شد که شرح آن همه دراینجا میسر نیست جهت توجه بیشتر ر.ك: فتوحات ــ المکیه ج۱ ص۵۱ تا ۹۱ وشرح شطحیات ص۵۰۱ ببعد ومقدمه ابن‌خلدون

۱ــ سوره المائده آیه ٥٤.

۲ــ سوره مبارکه المجادله آیه شریفه ۲۲.

ذیل فصل ششم و لغت‌نامه ذیل کلمه حروفیه.

حروف عالیات

وآن شئون ذاتی کامن در غیب‌الغیوب‌اند مانند درخت در هسته خرما و شیخ محمد عربی دراین ابیات بآن اشاره کرده است.

کنا حروفاً عالیات لم نقل معقلات فی‌ذکری اعلی القلل
انا انت فیه و نحن انت و انت‌هو والکل فی‌هوهوفسل عمن‌وصل

(اصطلاحات حاشیه منازل‌السائرین ص۱۰۴)

حروف عالیات عبارت از موجودات‌اند که شئون ذاتی موجود در غیب‌الغیوب‌اند مانند درخت در هسته. شاه نعمت‌الله گوید:

ما جمله حروف عالیاتیم مدام پنهان زهمه بغیب ذاتیم مدام
هرچند کتاب عالمی بنوشتیم پوشیده ز لوح کائناتیم مدام

(فرهنگ مصطلحات عرفاء ص۱۴۴ ونیز ر ـ ك: **حروف**)

حریت

بضم اول وکسر و تشدید راء در لغت بمعنی آزادی و آزادگی و آزادمردیست. (لغت‌نامه) و در اصطلاح اهل حقیقت خروج از رقّ کائناتست و قطع جمیع علائق و اغیار. وآنرا مراتبی است، ازجمله حریت عامه از رقّ و بردگی شهوات، و حریت خاصه از رقیت همه مرادها و آرزوها بعلت فناء اراده‌شان در اراده حق، و حریت خاص‌الخاصان از رقّ و بندگی رسوم وآثار بسبب محوآنان درتجلی نورالانوار (تعریفات ص۷۶ و اصطلاحات حاشیه شرح منازل‌السائرین ص ۱۰۴) ـ خلاصی

عارف را گویند از قیود جمیع ماسوی‌الله تا حد صفات و افعال و آثار. (مرآة‌العشاق)

«حریّت نزد سالکین انقطاع کلی خاطر است از تعلق بماسوی‌الله تعالی. پس بنده در مقام حریت وقتی رسد که غرضی از اغراض دنیاوی ویرا نمانده، و پروای دنیا و عقبی ندارد، چراکه چیزی‌که تو در بند آنی، بنده آنی. و انسان‌کامل گفته: آزاده آنستکه هشت چیز ویرا بکمال شود، اقوال و افعال و معارف و اخلاق نیك و ترك و عزلت و قناعت و فراغت. وآزادگان دوطایفه‌اند بعضی خمول اختیار کنند واز اختلاط اهل دنیا و قبول هدایای ایشان احتراز نمایند و میدانند که صحبت اهل دنیا تفرقه افزاست، و بعضی رضا و تسلیم نظاره کنند و دانند که آدمی‌را وقتی کاری پیش آید نافع باشد، اگرچه در نظر او ضار باشد **«عسی ان تکرهوا شیأ وهو خیرلکم[1]»** پس اختلاط دنیا و عدم اختلاط آنها نزد ایشان برابرست، و همچنین قبول هدیه و رد آن.

بدان‌که بعضی ملاحده میگویند که چون بنده بمقام حریت رسد از وی بندگی زایل گردد، و این کفرست. چرا که بندگی از حضرت رسالت پناه علیه‌الصلوة والسلام زائل نشد دیگری کیست که درین محل دم زند. آری بنده چون بمقام حریت رسد از بندگی نفس خویش آزاد گردد، یعنی آنچه نفس میفرماید او برآن نرود بلکه او مالك نفس خود گردد و نفس مطیع و منقاد او شود، تکلیف ومشقت عبادت ازو دورشود، و در عبادت نشاط وآرام خود داند و بنشاط عبادت بجا آرد. و حریت نهایت عبودیت است و آن هدایت بنده است بـه ابتداء آفرینش خود. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۲۹۱) و در بعضی رسائل واقع شده که آزادگی و آزادی مقام محویت عاشق از ذات و صفات خود، در ذات و صفات معشوق است». (همان‌کتاب ص۱۵۵۱)

۱ـ سوره مبارکه البقره آیه شریفه ۲۱۶.

«حریت اشارتیست به‌نهایت تحقق بعبودیت خدای‌تعالی. و آن چنانست که بهیچ چیز ازمُکَوِّنات و غیرآن دل نبندی، واگر خدای را بواقعی بنده‌ای از همه آزاد باشی، چنانکه بشر حافی به سری سقطی گفت که: خدایت آزاد آفرید، آزاد باش، نه در حضر بخاندانت دلبستگی داشته باش و نه در سفر به رفیق و هم‌نشینت. و خلق را واگذار و همه کارها برای خدای کن. و جنید رحمه‌الله گفت: آخرین مقام عارف حریت است. (اللمع ص۳۷۳) ـ «حریت اشارت بنهایت تحقیق است در عبودیت. حقیقتش خروج است از رسوم اهل بعد، و اتصاف باوصاف قدم». (شرح شطحیات ص ٦۲۹) ـ حریت اقامه حقوق عبودیت است بصورتیکه فقط بنده خدای باشد و از غیر او آزادگردد. بعضی گفته‌اند که مقام از آن قدریه و معتزله است، چه معتزله فعل را بر نفس خویش ثابت انگارند و طاعات و جمیع اعمال را مخترع خویش شمرند. وجبریه بعکس آنها معتقدند که در اعمال خود مجبور و مضطرند، و برای خویش فعلی را ثابت ندانند نه عبادات ونه طاعات را. گوئیم معتزله اهل مقام عبودیت نیستند، چه آنها خودرا بمنزله احرار تصور نمایند نه بنده و جلب ثواب در طاعت از خدای تعالی نکنند و تجاسر ورزند». (حیاة‌ـ القلوب حاشیه ج۲ قوت‌القلوب ص۲۷٤)

«شیخ رحمه‌الله گفت: که متقدمین در معنی حریت و عبودیت آورده‌اند که: بنده را سزاوار نیست تا در احوال و مقاماتی‌که بین او وخدایش موجود است چون احرار وآزادگان‌باشد، چه‌احرار را عادتست که بدانچه کنند طلب اجر و مزد نمایند و انتظار عوض داشته باشند و اینگونه عبادت که با طلب اجر و مزد توام باشد ازطریق بندگی دورست. اما بنده از مولای خود انتظار اجرت و مزد و عوض ندارد، و بدانچه مولایش فرماید گردن نهد و عمل کند ، و اگر مولایش عوضی و یا عطیه‌ای باو داد آنرا از تفضل مولای خود داند نه استحقاق خویش، و حال آنکه عادت احرار و آزادگان جز اینست . و شیخی از مشایخ در

مقامات آزادگان و بندگان و موضوع حریت و عبودیت کتابی نوشته است که در آن به‌گمراهی گرائیده است چه او گوید : اسم حریت در متعارفات کلام خلق کاملتر و تمام‌تر از اسم عبودیت است، چه احرار را در احوال دنیا مقامی اعلی و درجتی سخت والاست. وگمان کرده است مسئله تعبد بین بنده و حق باسم عبودیت خوانده میشود وتا بنده درتعبد است در مقام عبودیت است، اما چون واصل شد آزاد میگردد و اسم حریت براو صادق میشود وهمینکه آزاد شد عبودیت ازاو ساقط میگردد. این جماعت بعلت نادانی و کمی علمشان در اصول دین باین گمراهی افتاده‌اند و برآنان این نکته پوشیده است که بنده در حقیقت و واقع کلمه «عبد» وقتی بر او صادق شود که پیش ازآن از جمیع ماسوی‌الله آزاد شده باشد. و از این جهت است که خدای تعالی درکتاب مجید خود، مؤمنین را بلفظ «عبد» خوانده است، و انبیا و رسل را «عبد» نامیده، و به حبیب و صفی خویش صلی‌الله‌علیه و سلم خطاب **«واعبد ربك حتی یأتیك‌الیقین[1]»** فرموده است. و از پیغمبر صلی‌الله علیه وسلم روایت است که: «مرا مخیرکردند به پیغمبری پادشاه باسم و یا پیغمبری بنده و من بندگی اختیارکردم.» اگر بین خلق و حق مقامی از عبودیت بالاتر بود حضرتش بدان توجه میفرمود. (اللمع ص۴۲۰)

«آزادگی آن بود که مرد از بندگی همه آفریدها بیرون آید، و هرچه دون خدایست عزوجل آنرا در دل وی راه‌نبود. وعلامت درستی آن برخاستن تمیز بود از دل او میان چیزها و خطر شریف و وضیع از اعراض دنیا نزدیك او یکسان بود، چنانکه حارثه گفت از پیغامبر را صلی‌الله‌علیه‌وسلم «تن خویش از دنیا بازداشتم، زر و خاك نزدیك من برابرست.» استاد امام گوید: حقیقت آزادی اندرکمال عبودیت بود ، چون در عبودیت صادق بود اورا از بندگی اغیار آزادی دهند. اما اگر

۱ــ سوره مبارکه الحجر آیه شریفه ۹۹.

بنده پندارد که بنده را مسلم بود که وقتی لگام بندگی از سر فرو کند، و یك لحظه از حد فراتر شود ازآنجا که امر ونهی است، و وی ممیز است در دار تکلیف ، آن از دین بیرون آمدنست. خدای تعالی گفت صلی‌الله علیه‌وسلم را: «**واعبد ربك حتی یاتیك‌الیقین[۱].**» مرا پرست تا وقت مرگ. میان مفسران اجماعست‌که بیقین، اجل خواست. وآنچه قوم اشارت کنند از حریت آنستکه بنده بدل در تحت بندگی هیچ چیز نشود از مخلوقات، نه ازآنچه اندردنیاست ونه ازآنچه اندرآخرتست، دنیا را و هوا و آرزو و خواست و حاجت و حظ را اندرو هیچ نصیب نباشد. و مقام حریت عزیز است. و بدانکه معظم حریت اندر خدمت درویشانست.» (ترجمه رساله قشیریه ص۳٤۱ ببعد)

«بدان‌که حقیقت حریت آزادیست از بندها، و بعضی است که بند از وجود برافتادست، اطلاق ازآن قیود ممکن است، و بندها هست‌که لازم وجود است ، اطلاق و فتح آن ممتنع است که در گشادی آن بند برخاستن وجود باشد. و بند و محبت کمال پیش از وجودست، و سبب حرکت در وجود آن بندست، و او را اطلاق نتواند بودن از جهت نظام عقد آفرینش. پس حریت در فروع، گشاده‌کردن بندهای اغیارست. ودر اصل کار ساختن و موافقت‌کردن با بند دوست حریت است که بند سبب الم است و الم از اعتراض و انکار بیش ازآن زاید که از قیود. پس شرط آزادی از آنستکه هرچه برونده رسد از منفعت ومضرت ازآن چیز آزاد باشد و بتدبیر و مقدار آن چیز خودرا مشغول نکند که آن مشغولی بندست و بند سبب باشد.

پس حقیقت حریت فراغتست از اعتراضات، و اعراض است از زیادات، وساختن است درهمه احوال با متوالدات. و نقش دولت حریت درین مرتبه پدید آید که دیده و دل بر بالای آفرینش افتد تا همه چیزها

۱ــ سوره الحجر آیه۹۹ .

را چنانکه هست و چندانکه هست در مواضع مخصوص خویش به‌بیند بی‌انکار و تغیر و تغییر، واز دام طبع و حبس حرص بیرون آید. وآن دعا که سید عالم علیه‌السلام میکرد که «اَرِنا الأشیاء کَماهِیَ.» طلب آن حریت بود. پس آزادی مرتبه‌ای بزرگست وزعالم کسب‌وسری بیرونست. بعلم و عمل بسر حریت بتوان رسید که هر حیلت که در راه آزادی کنند همه بندگیست. آن وقعی است غیبی و منزلیست الهی که رونده بدانجا رسد فرو ایستد و از همه وسایط برهد. واین معنی ازکتاب نشایدخواندن، و دربن مسئله اینقدر خوض و شروع کفایتست که: «اَلحُرُّ یَکْفِیهِ‌الإِشارَة». (صوفی‌نامه ص۲۱٦ ببعد)

تا بنده نشوی آزادی نیابی، تا پشت بهر دوعالم‌نکنی بادم وآدمیت نرسی، و تا از خود بنگریزی بخود درنرسی واگر خودرا در راه خدا نبازی و فدا نکنی مقبول حضرت نشوی.

تا هرچه علایقست برهم نزنی — در دایره محققان دم نزنی
تا آتش در عالم و آدم نزنی — یک‌روز میان‌کم‌زنان کم نزنی
(تمهیدات ص۲۵)

بزرگی را پرسیدند «ماالعبودیة» گفت ای سالك اگرآزاد نشوی بنده نباشی. چه دانی‌که این آزادی چیست! این حریت، لطیفه‌ای میدان در صندوق عبودیت تعبیه کرده درعلمی‌که اورا انسان خوانند وانسانیت دانند. (همان‌کتاب ص۲٦۱) ــ بدان که حریت نزد اینطایفه رهائی کلی و تام و تمام است از جمیع وجوه از ماسوی‌الله و نزد ما ازاله صفت بنده است بصفت حق تا آنجا که حق چشم و گوش و سایر قوای او گردد. (فتوحات‌المکیه ص۵۰۲)

«بدان‌که انسان کامل آزاد آنستکه اورا هشت چیز بکمال باشد، اقوال نیك و افعال نیك و اخلاق نیك و معارف و ترك و عزلت و قناعت و خمول هرکه این هشت چیز را بکمال رساند کامل و آزادست و بالغ و حُرّ است. هرکه چهار اول دارد و چهارآخر ندارد کامل است اماآزاد

نیست، و هر که چهار آخر دارد وچهار اول ندارد آزادست اما کامل نیست و هر که این هشت جمله دارد و بکمال دارد کامل و آزاد و حر است. (انسان کامل نسفی ص۸) و هر که از دوستی شهوت بطن و فرج و از دوستی مال و جاه آزاد شد و فارغ گشت، مرد تمام است و آزاد و فارغست. آزاد و فارغ مطلق وجود ندارد، و ممکن نیست، اما به نسبت آزاد وفارغ باشد. (همان کتاب ص۸۲)— و هر که آزاد نباشد بنده باشد. مثلا اگر زر و زن میخواهد، یا مال و جاه میخواهد، یا باغ و بستان میخواهد، یا خواجگی وزارت میخواهد، یا پادشاهی و سلطنت میخواهد، یا واعظی و شیخی میخواهد، یا قضا و تدریس میخواهد، یا قرب وولایت میخواهد، یا نبوت و رسالت میخواهد ومانند این. چون یکی از اینها میخواهد و بسته یکی از اینهاست، نه آزادست، و هر که هیچ از اینها نمیخواهد و بسته هیچ ازاینها نیست آزاد میتواند بود. (ص۱۳۶)

بدان که تخم موجودات عقل اولست، ازجهت آنکه انبیا و حکما اتفاق کرده‌اند که اول چیزی که خدای تعالی آفرید عقل اولست. جمله موجودات از عقل اول پیدا آمدند تا بانسان رسیدند. چون بعد از انسان چیز دیگری نبود، معلوم شد که انسان میوه درخت موجوداتست. وچون انسان بعقل رسید و بعدازعقل چیزدیگری‌نبود معلوم‌شدکه تخم‌اول‌عقل بوده است. ای درویش، به‌یقین بدان که خدای تعالی فاضلتر وگرامی‌تر و بزرگوارتر از عقل‌اول چیزی‌نیافرید. عقل است‌که اشرف‌مخلوقاتست، و عقل است که نزدیك بخداست، و هیچ چیز خدای را ندانست الا عقل. داناتر از عقل و مقرب‌تر از عقل چیزی دیگر نیست . ایدرویش، آنکه بعقل اول رسید و بالغ گشت، اگر ازین دائره جدا شود و قطع پیوند کند حُرّ گردد، واگر جدا نتواندشد وقطع پیوند نتواندکرد بالغ‌باشد اما حر نباشد. (باختصار از ص۱۳۵ ببعد)

ای درویش، هرکرا خواهی‌که بدانی‌که بمرتبه انسانی رسیده و به‌علم و اخلاق آراسته شده است اورا چهار علامتست : اول ترك، دوم

عزلت، سوم قناعت، چهارم خمول. هرکه این چهارچیز دارد و در بند آنستکه این چهارچیز را بکمال رساند، بیقین میدان که دانا و آزادست، که بی‌دانش وآزادی این چهارچیز را ملك خود نتواند گردانید. (ص ۲۷۲) آدمی چون بکمال رسید بعدازکمال بعضی بتکمیل دیگران مشغول میشوند، و بعضی آزاد و فارغ میباشند. کار آزادی وفراغت دارد، آزادان پادشاهند. دانای آزاد سر موجوداتست، موجودات بیکبار جمله تحت نظر وی‌اند. هریك را بجای خود می‌بینند، و هریك را در مرتبه خود میشناسد وبا هیچکس و هیچ چیز جنگ ندارد وبا همه بصلح است و از همه آزاد و فارغست. جمله را معذور میدارد، اما از مخالفت میگریزد و با موافق میآمیزد (ص۲۷۲ ببعد)

ایدرویش، کار آزادی و فراغت دارد، باقی جمله در راهند، تا بآزادی و فراغت رسند، و ترك است که سالك را بآزادی وفراغت رساند. پس سالك را هیچ کاری بهتر از ترك نیست، طامات و ترهات و دعوی در عالم بسیارست. بسیار گفتیم و بسیار شنیدیم هیچ فایده نکرد، کار ترك دارد، از جهت آنکه امکان ندارد که کس بی‌ترك بآزادی و فراغت رسد. (ص ٤٥٤)

«بدان که مقام رضا و حریت هردو یك مقام است، زیرا که مقام رضا عبارت از ترك اختیارست، و مراد از ترك اختیار آنستکه هردو طرف مقابل و یکسان باشند، یعنی توانگری و درویشی، وصحت ومرض، و حیات و ممات، بنزدیك او یکسان باشد اینست معنی **«لایرون فیها شمساً ولازمهریراً»**[1] حرارت زنجبیل و برودت کافور پیش او یکی باشد یعنی حرارت مراد و قبول و برودت نامرادی و رد اورا یکسان باشد. و مقام حریت وآزادی قطع پیوند است، و مراد ازآزادی و قطع پیوند آنستکه هردو طرف یکسان باشد. چون این مقدمات معلوم کردی بدان که هرکرا دوطرف مقابل شد، او بهشتیست، و علامت آنکه هردو طرف

۱ـ سوره مبارکه الدهر آیه شریفه ۱۳.

اورا مقابلست آنستکه اگر درویشی باشد، از توانگری گذشته اندوهگین نباشد، واگر توانگری باشد از درویشی نیامده نترسد «**لاخوف علیهم ولا یحزنون**[1].» اگر صحت برود و مرض آید اندوهگین نشود و اگر مرض برود و صحت آید شاد نگردد «**کیلاتأیسوا علی مافاتکم ولا تفرحوا بما آتیکم**[2]». (کشف‌الحقایق ص۱۴۶)

اقوال مشایخ ــ ابوالحسین بنان گفت: حریت آنستکه سِرّ و باطن بنده آزاد شود مگر از عبودیت مولای خود، درین حالت عبودیتش برای حقست و حریتش برای خلق. (سلمی ص۳۹۰) ــ جنید گفت: بحقیقت آزادی نرسی تا از عبودیت هیچ برتو باقی مانده بود. (سلمی ص ۱۵۸ ترجمه رساله قشیریه ص۳۴۲ تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص ۴۳۸) ــ احمد خضرویه گفت: تمامی بندگی در آزادیست و در تحقیق بندگی آزادی تمام شود. (سلمی ص۱۰۴ تذکرةالاولیاء ج۱ ص۲۹۳) ــ بشر حافی گفت: هرکه خواهد که طعم آزادی بچشد بگو سر پاك گردان با خدای خویش. (ترجمه رساله قشیریه ص۳۴۴ تذکرةالاولیاء ج۱ ص ۱۰۲) ــ دقّی حکایت کند از زقّاق که گفت: هرکه اندر دنیا آزاد بود، از بندگی او آزاد بود. (ترجمه رساله قشیریه ص۳۴۲)

حسین‌بن منصور گوید: هرکه آزادی جوید بگو عبودیت پیوسته گردان. (همان کتاب ص۳۴۳) و هم او گوید: هرکه چون بنده مقام عبودیت بجای آرد ، آزاد گردد از تعب عبودیت بندگی بجای میآرد بی‌رنج و مشقت، و این مقام انبیا و صدیقان بود. محمول بود هیچ رنج فرادلش نرسد اگرچه حکم شرع برو بود. (ص۳۴۴) یحیی‌بن معاذ گوید: انبیاء دنیا را خدمت درم خریدگان کنند و انبیاء آخرت را خدمت احرار و ابرار کنند. (ص۳۴۵) ابراهیم ادهم گوید که: صحبت مکن مگر با حُرّی کریم که شنود و نگوید. (ص۳۴۵) ــ بوبکر کوهی گفت: آزاد

۱ــ سوره مبارکه بقره آیه شریفه ۳۸.
۲ــ سوره الحدید آیه ۲۳.

آنستکه خدمت آزادگان را برخود واجب داند. (امالی پیرهرات ص ۵۰۸) ـ شیخ‌الاسلام گفت: دوستی بملامت پرورند، و بانکار منکران آب دهند، و درکوی غیرت پرورند، و از کشته وی دیت خواهند، تا آزادگان مانند ومنکران بگریزند. (همان‌کتاب‌ص۵۴۱)ـ محمد ترمذی گفت: آزاد کسی است که طمع اورا بنده نکرده است. (تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص۵۳۲) ـ ابراهیم شیبانی گفت: شرف در تواضعست و عز در تقوی و آزادی در قناعت. (همان‌کتاب ص۷۱۹)

حاصل کلام‌آنکه: حُریّت درنظر صوفیان آزادی بنده است از رقیّت هرگونه علائق دنیوی واخروی، و ازاین‌جهت است‌که گفته‌اند «آزادگی آنستکه مرد از بندگی همه آفریدها بیرون آید». و مشایخ آنان درین باره تعاریفی بهمین مضمون آورده‌اند و این تعریف‌ها باعث شدکه جمعی از صوفیان که آنانرا «اباحتی» نامند معتقد شوند که نتیجه آزادی و حریت، ترك عبودیّت و حذف اعمال و طاعاتست. وچون آزادی در نزد این جماعت ترك هرگونه قیودست که به محدودیت آدمی انجامد، اعم از قیود شرعی ویا اجتماعی، باین مسئله معتقد شدند که سالك در مقام حریت میتواند اعمال و طاعات شرعی‌را نیز ترك‌کند تا محدود بحدودی نشود. لذا مشایخ عمده طریقت چنانکه ملاحظه شد از همان دیر زمان کوشیده‌اند تا توجه سالکان را باین نکته معطوف دارندکه حریت بخلاف تصور اباحیّه بمعنی کمال اخلاص و محض عبودیت است. و صوفی وقتی آزادست که از رقّ بندگی همه‌چیز بگسلد جز خدای تعالی و بهمین‌جهت است که این عربی حریت را زوال افتقار و نیازمندی میداندکه ازمراتب فناء فی‌الله وکمال معرفت است چه دربن مقام سالك متوجه میشود که هیچ وجودی جز خدای تعالی نمیتواند متصف‌بصفت‌وجود شود وبمشاهده درمیابد که درعالم هستی اطلاق کلمه وجود فقط بخدا توان‌کرد و بس، و ازین طریق است که سالك از افتقار بخلق و نیازمندی بجز خدای‌تعالی آزاد میشود. بنابراین حریت از جنس تحقق است نه تخلق.

و نسفی، کامل آزاد کسی‌را میداند که دارای هشت صفت: اقوال نیك و افعال نیك و اخلاق نیك و معارف و ترك و عزلت وقناعت وخمول گردد، و تا این هشت صفت درکسی جمع نشود بکمال آزادی و حریت نتواند رسید. وکسانیکه دارای چهار صفت اولیه یعنی اقوال و افعال نیك و معارفند بدرجه بلوغ میرسند و بالغ میشوند نه حر و آزاده و سالك را وقتی میتوان حر وآزاده نامیدکه چهار صفت دیگررا نیز شامل شود، و از قید هرگونه جاه و مقام و سروری و پیشوایی و غیره برهد ودر واقع بمقام رضای کامل نایل آید. پس حریت وآزادی درنزد اینطایفه عزیز-ترین و گرامی‌ترین مقاماتست. ر-ك: فتوحات‌المکیه ج۲ ص۲۲۶و۵۰۲، و شرح شطحیات ص۴۰۳، و رساله قشیریه ص۱۰۰، وترجمه رساله قشیریه ص۳۴۱ تا ۳۴۶، و صوفی‌نامه ص۲۱۵ ببعد و انسان کامل نسفی ص۱۳۲ تا ۱۳۶ و ۲۳۷ ببعد ونیز ذیل کلمه **بلوغ و رضا** دراین‌کتاب.

در مثنوی نیز حُریّت عبارتست از ترك هرگونه علاقه و دلبستگی. چه‌دلبستگی‌سالك‌بهرامری‌ازامور باعث‌محدودیت‌اومیشود، واین‌محدودیت به توقف در سلوك میانجامد، و توقف درنظر مولانا مرادف است با موت و مرگ. سالك تا همه رشته‌های تعیّنات و اوهام و عادات و تلقینات را نگسلد، و ترك هرگونه مواریث شخصی و اجتماعی نگوید، نمیتواند به صفت آزادی که در واقع کمال انسانی است نایل آید. در مناقب‌العارفین آمده است که «روزی عزیزی از یاران غمناك شده بود، حضرت مولانا او را فرمود که: همه دلتنگی دنیا از دل نهادگی این عالمست، هر دمی که آزاد باشی ازین جهان و خودرا غریب دانی و در هررنگی که بنگری و هر مزه‌ای که بچشی، دانی‌که با او نمانی و جای دیگر میروی دلتنگ نباشی. باز فرمودکه آزادمرد آنستکه از رنجانیدن‌کسی نرنجد جوانمرد آن باشد که مستحق رنجانیدن را نرنجاند. (افلاکی ص۴۰۱) و از قول شمس تبریزی آورده است که «توانگری در خرسندیست و سلامتی در تنهائیست، و آزادی در بی‌آرزوئیست، و دوستی در بی‌رغبتی است، و

برخورداری در صبر کردنست. طامع را عِزّ نیست و قانع را ذل نیست: و آزاد بنده گردد بطمع، و بنده آزاد گردد بخرسندی. (همان کتاب ص ٦٥٧)

بند بگسل باش و آزاد ای پسر
چند باشی بند سیم و بند زر
گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
چند گنجد قسمت یك‌روزه‌ای
دفتر۱ نی ص٤ س١٩
ج١ علا ص١ س١٤

هین بملك نو بتی شادی مکن
ای تو بسته نوبت آزادی مکن
آنکه ملکش برتر از نوبت تنند
برتر ازهفت‌انجمش نوبت زنند
دفتر۱ نی ص٨٤ س١٢٦٩
ج١ علا ص٣٧ س٨

کنده تن را ز پای جان بکن
تا کنند جولان بگرد انجمن
غل‌بخل ازدست‌وگردن دورکن
بخت نو دریاب در چرخ کهن
دفتر۲ نی ص٣٥٣ س١٩٤٨
ج٢ علا ص١٤٧ س٣

حبذا ارواح اخوان ثقات
مسلمات مؤمنات قانتات
هرکسی رویی بسویی برده‌اند
وان عزیزان روبه‌بی‌سوکرده‌اند
هر کبوتر می‌پرد در مذهبی
وین کبوتر جانب بی‌جانبی
ما نه مرغان هوا نه خانگی
دانه ما دانه بی دانگی
زان فراخ آمد چنین روزی ما
که دریدن شد قبا دوزی ما
دفتر٥ نی ص٢٤ س٣٤٩
ج٥ علا ص٤٣٧ س٢٨

حزن

بضم‌اول درلغت بمعنی‌اندوهناك واندوهگین‌شدن است. (منتهی‌ـ الارب) و در اصطلاح عبارتست ازآنچه از وقوع مکروه یا فوات محبوب درگذشته حاصل گردد. (تعریفات ص٧٦) ـ حزن ضیق قلب است. (شرح شطحیات ص٦٣٤) ـ اندوه دل را پاك کند از پراکندگی و غفلت، و

حزن از اوصاف اهل سلوکست. از استاد ابوعلی‌دقاق شنیدم که: اندوهگن در ماهی، راه خدای چندان ببرد که بی‌اندوهی بسال‌ها نبرد. و در خبر می‌آید که خدای تعالی دل اندوهگنان دوست دارد. و اندر تورات است که چون خدای بنده‌ای را دوست دارد نوحه‌گری اندر دلش بپای کند، و چون بنده‌ای را دشمن دارد مطربی اندر دلش بپای کند. و گفته‌اند هرکه اندر وی اندوه نباشد خراب شود، همچون سرایی که اندرو ساکن نباشد خراب شود. و اندر حزن بسیار سخن گفته‌اند و بیشتر برآنند که اندوه آخرت محمود بود، اما اندوه دنیا ناستوده بود. مگر عثمان حیری که گوید: اندوه بهمه رویها فضیلت بود و زیادت مؤمن را که بسبب معصیتی نبود زیرا اگر تخصیص نبود تمحیص بود. (ترجمه رساله قشیریه باختصار از ص۲۰۸ ببعد)

حقیقت حزن تألم باطن است برآنچه گذشته است، واین تألم یا چنانست که تدارك قضاء آن ممکن است چون نماز و روزه، ویا آنکه ممکن نیست مانند تأسف بر مردن کسی و نظایرآن و در اینجا مراد شق اولست. وآنرا سه درجت است: اول حزن عامه وآن حزن بر تفریط در خدمتست یا حزن از جفاء معصیت و یا حزن بر از دست شدن ایام و روزگار. و درجه دوم حزن اهل ارادتست وآن بر تعلق دلست برتفرق در اکوان و خلایق و عدم جمعیت دل به‌حضور با محبت حق تعالی، ویا حزن بر اشتغال نفس است از شهود که غرض اشتغال بحیات دنیا و ملاهی آنست که باعث غفلت از ذکر و حضور شود. اما خاصان را هیچگاه حزنی نباشد چه حزن با تفرقه قرین است و خاصان را ازآنجا که اهل جمع‌اند تفرقه‌ای دست ندهد، اما درجه سوم از مقام حزن، تحزن خاصانست بر عارضات دون خواطر، و معارضات قصود، و اعتراضات احکام. غرض از تحزن تکلف در حزنست، وازعارضات دون خواطر، اموریست که متعرض و مانع واردات قلبی شود ، و از معارضات قصود ، اموریست که باعث شکستن عزایم آنها از جانب الله شود، و غرض از اعتراضات براحکام،

خاطر اختیارست چه خاصان را اختیاری جزآنچه خدای تعالی خواهد نیست و چون این نوع خواطر را سوء ادبی دانند از صدور آن محزون شوند، یا حزنیست که تلون در غلبه احوال و هجوم معرفت دست دهدکه بدان نیز اصحاب تلوین دچارشوند نه‌ارباب تمکین. (شرح‌منازل‌السائرین ص۴٦ ببعد)

«حزن عبارت از توجع و اندوهگین شدن دل است بر مافات و تأسف خوردن بر امری ممتنع. و حارث محاسبی گفته است: عبارتست از انکسار باطن که ظاهر را از انبساط دور دارد و حالیست که اولش قلق و بی‌آرامی و اضطرابست و آخرش اندوه و اندوهگنی، و باعث قبض دل شود از تفرق در وادی غفلت واین از اوصاف اهل سلوکست. امـا خاصان را حزنی نیست چه حزن از فقدان محبوبست وآنان هیچگاه بر فقدان محبوب خود دچارنشوند. و بدان که حزن یا حرامست ویا مندوب، اما حزن حرام آنستکه که درفوت حظوظ دنیا و متاع آن حاصل شود که خدای تعالی ازآن نهی فرموده است که **«کیلا تأسوا علی‌مافاتکم ولا تفرحوا بما آتیکم.**[۱]» و حزن مندوب عبارتست از حزن بر فوت شدن اعمال صالحه. و تأسف‌خوردن ازفوت‌زمانی‌که باید در مجاهده وکوشش در راه حق‌تعالی صرف شود. (حیاةالقلوب حاشیه قوت‌القلوب باختصار از ص۱۹۷ ببعد)

عاشق مبتدی را که دنیا حجابش آمد، هنوز پخته نبود، عشق ازلی را چون آوردند ، در میان جان و دل پنهان بود، چون‌که درین جهان محجوب آمد راه با سِرّ عشق نبرد و عشق خود اورا شیفته و مدهوش میداشت، و او خود میداند که اورا چه بوده است پیوسته با حزن واندوه باشد. و بعضی باشند که ازین مقام جز اضطراب وبی‌شکیبائی حاصل‌ایشان نباشد، و نداند که اورا چیست. (تمهیدات ص۱۰۸ ببعد) ـ اِنّ‌اللّه یُحِبُّ

۱ـ سوره مبارکه الحدید آیه شریفه ۲۳.

كُلِّ قَلْبٍ حَزِينٍ». ایدوست دانی که این‌حزن ازچه‌باشد؟ مگر ازآن بزرگ نشنیده‌ای که گفت: همه مریدان درآرزوی مقام پیران باشند، و جمله پیران درمقام تمنای مریدان باشند. زیرا که پیران از خود بیرون آمده باشند. مگر آن بزرگ از اینجا گفت که همه درعالم در آرزوی آنند که یك لحظه ایشان را از خود بستانند، و من درآرزوی آنم تا مرا یك لحظه بمن دهند. (همان‌کتاب ص۲٤۲) آنکس که ذوق این‌کلمات چشیده بود، حزن و خوف اورا از خود بسنده باشد، مگر ازجمله واصلان از یکی نشنیده‌ای که گفت: هر که خدا را شناخت مصیبت او دراز شد. (ص۲۸۲) ــ در تمثل مقام‌ها و حال‌هاست، مقامی ازآن تمثل آن باشد که هر که ذره‌ای ازآن مقام بدید، چون آن مقام اورا از او بستانند، یك لحظه از فراق و حزن با خود نباشد. تفکر ازین مقام خیزد. از مقام‌های مصطفی علیه‌السلام یکی فکر بود، و یکی حزن . عایشه صدیقه گفت: مصطفی پیوسته با فکر بودی و پیوسته حزن تمام داشتی. (ص۲۹٤)

اقوال مشایخ ــ حارث محاسبی گفت: حزن بر چند وجه است: یکی حزن فقدان امری که آنرا دوست داری، و دیگر حزن از امری آینده و مستقبل، و حزن بدانچه ظفرمندی بدان را آرزو میداری، و حزن برخلاف رأی خدای کردن و تذکر برآن. (سلمی ص٥۹)ــ بِشر حافی گفت: اندوه پادشاهیست چون جائی قرارگرفت رضا ندهد هیچ‌چیز با او قرارگیرد. (ترجمه قشیری ص۲۰۹ و تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص۱۳٤) ــ ابن‌حفیف گوید: اندوه بازداشتن نفس است درطلب طرب. (ترجمه ص۲۰۹ و تذکرة چاپ تهران ص٥۷۸) ــ سفیان عنینه گفت: اگر اندوهگین اندر امتی بگرید برآن امت حق رحمت کند بگریستن‌او. (ترجمه رساله قشیریه ص۲۰۹) ــ سری سقطی گفت: خواهم که هراندوه که مردمان‌راست جمله بر من نهادندی. (همان‌کتاب ص۲۱۰) فُضیل عیاض گوید: پیران گفته‌اند بر هرچیزی ذکاتست و ذکات عقل درازی اندوه بود. ابوالحسین ورّاق گوید: از ابوعثمان پرسیدم روزی از اندوه

گفت: اندوهگن را پروا نبود که از اندوه خود بپرسد، بکوش تا اندوه بدست‌آری، آنگاه هرچندکه خواهی می‌پرس. (ص۲۱۰ وتذکرةالاولیاء چاپ تهران ص۴۸۰) — ابوالحسن خرقانی گفت: هرکه یك‌آرزوی نفس بدهد هزار اندوهش در راه حق پدید آید. وگفت: قسمت‌کرد حق‌تعالی چیزها را برخلق اندوه نصیب جوانمردان نهاد و ایشان قبول کردند. (تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص۷۰۳) وگفت درد جوانمردان اندوهی بود که بهردو جهان درنگنجد وآن اندوه آنستکه خواهد تا اورا یاد کنند و بسزای او نتوانند. (همان کتاب ص۷۰٤ و ص۷۰۹)

خلاصه مطلب آنکه: حزن درنزد صوفیان از احوال سالکانست و آن تألم باطن است از مافات و گذشته‌ها و تأسف بنده است بر امری که برگشت آن ممتنع است، و آنرا چون سایرحالات نسبت بسالکان مبتدی و متوسط و منتهی بسه درجه تقسیم کرده‌اند: مبتدیان چون هنوز گرفتار حجابند، بعلت تفریط در اعمال و طاعات و یا ترس ازجفا وآزار معصیت، یا تأسف بر ایام گذشته خویش که صرف لهو و لعب شده است پیوسته در اندوهند. متوسطان چون هنوز درمقام تفرقه‌اند و بدرجه جمع و جمع‌الجمع نرسیده‌اند، ویا بسبب‌آنکه گاهی به‌علت غفلت بدنیا و ملاهی‌آن توجهی پیدا می‌کنند که نتیجه آن غفلت از ذکر خدای تعالی و عدم حضور دل سالك میشود، گرفتار حزن‌اند. درجه‌سوم که به‌خاصان‌حق‌تعلق دارد، با آنکه درآن مقام بعلت وصول سالك هیچگونه حزن و اندوهی بدو راه نمی‌یابد، اما از آنجا که گاهی گرفتار فسخ عزایم یاخاطر اختیار ویا غلبه شهود و هجوم معرفت که همه ازجانب الله است میشوند، بر ایشان تحزّن یا حزنی آمیخته با تکلّف پیش میاید، واین تحزن تاوقتیست که بمقام تمکین نرسیده‌اند. رویهمرفته حزن از لوازم سلوکست، وسالك نمیتواند بی‌درد و اندوه باشد، چه بقول ابوالحسن خرقانی اندوه لازمه جوانمردیست و جوانمردترین خلق سالکان طریقت حق‌اند.

جهت مزید اطلاع رك : کتاب‌الرعایه ص ۱۸۱ ببعد و رساله

قشیریه ص۶۵ و فتوحات‌المکیه ج۲ ص۱۸۲ ببعد و شرح منازل‌السایرین ص۴۶ ببعد، و حیات‌القلوب حاشیه ج۲ قوت‌القلوب ص۱۹۷ ببعد وذیل عنوان **خوف** درین کتاب.

در مثنوی آمده است:

ای‌خنك‌چشمی که‌آن گریان‌اوست | ای‌همایون‌دل که‌آن بریان‌اوست
آخر هرگریه آخر خنده‌ایست | مرد آخر بین مبارك بنده‌ایست

دفتر۱ نی ص۵۱ س۸۱۷ | دفتر۱ علا ص۲۲ س۹

زین ترش‌رو خاك‌صورتها کنیم | خنده پنهانش را پیدا کنیم
زانکه‌ظاهر خاك اندوه وبکاست | در درونش‌صدهزاران‌خنده‌هاست

دفتر۴ نی ص۳۳۸ س۱۰۱۲ | ج۴ علا ص۳۵۰ س۲۱

چونکه غم بینی تو استغفار کن | غم بامر خالق آمد کـار کن
چون بخواهد عین‌غم شادی‌شود | عین بند پای آزادی شود

دفتر۱ نی ص۵۲ س۸۳۶ | ج۱ نی ص۲۲ س۲۱

حس

ر ــ ك **حواس**.

حساب

بکسر اول در لغت بمعنی شمردن وشمارش‌است. (آنندراج) ودر اصطلاح ملاحظه اعمال و افعال سالك را گویند در طریق طلب وسلوك. «والله سریع‌الحساب» (مرآةالعشاق)

حسران

حالت انقباظی را گویند در دل جهت مفارقت محبوب که باعث شود بر اهتمام و سعی تمام بر تحصیل مطلوب. (مرآةالعشاق)

حسد

بفتح اول و دوم، در لغت به‌معنی بدخواهی و رشك و امثال آنست. (لغت‌نامه) ـ در اصطلاح تمنای زوال نعمت محسود است به حاسد. (تعریفات ص۷۷) ــ نزد اهل سلوك اراده زوال نعمت محسود است. وگفته‌اند حسود کسی است که بقسمت واجد خویش راضی نباشد. و گفته‌اند حسد نیکوترین کارها و افعال شیطان و زشت‌ترین احوال انسانست. وگفته‌اند حسد مرضیست بی‌دوا و داروئی و درمانی ندارد جز موت. وگفته‌اند که حسد زخمی است که سر باز نکند مگر بهلاکت حاسد یا محسود. و گفته‌اند حسد آتشی است که گیرانه آن حاسد است. در مجمع‌السلوك میارد حسد آرزو بردن برنعمت غیری که مخصوص بدوست، ویا بزوال نعمت غیری. پس اگر خدای تعالی شخصی را بصفتی مخصوص گرداند و شخص دیگر آرزو داردکه آن صفت بمن‌نیز حاصل شود این‌را حسد گویند، چه این شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو برد بر حصول نعمت غیری بدون زوال آن نعمت و یا خصوص آن نعمت بدان غیر این را غبطه گویند و این محمود است. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۲۸۷)

حسد درکتاب و سنت بدو صورت آمده است که یکی حرام است و دیگری غیرحرام. اما حسد غیرحرام گاهی فرض است وگاهی

فضل و زمانی مباح است و در محلی نقص و حرام. اگر پرسند حسدی که حرام نیست کدامست گویم منافسه» (همچشمی) و اگر دلیل آنرا خواهند قول خدای عز و جل است که فرمود «**فی ذالك فلیتنا فس المتنافسون**[۱]» و دیگر مسابقه چنانکه خدای تعالی فرماید: «**سابقوا الی مغفرة من‌ربکم**[۲]». (کتاب‌الرعایه ص۳۰۵)

قال‌الله تعالی «**قل‌اعوذ برب‌الفلق**[۳]» پس گفت «**ومن شر حاسد اذا حسد**[۴]» این سوره را که پناهی‌کرد از شرها مهرکرد بذکر حسد. گفته‌اند که حاسد با خدای تعالی ستیزه کند ازآنکه بقضای خدای رضا ندهد، وگفته‌اند که حاسد هرگز مهتر نشود. و اندر اثر همی‌آید که اندرآسمان پنجم فرشته‌ای هست که عمل بنده بروی بگذرانند، نور او همچون نور آفتاب گوید: بباش که من فریشته حسدم، این عمل ببرید و بروی خداوندش باز زنید که او حاسدست. وگفته‌اند: حاسد ظالمی بود سخت بیدادگر که نه دست بدارد و نه هیچ بگذارد. وگفته‌اند: از خویهای پنهانی هیچ خوی نیست راستگارتر از حسد نخست حاسد را بکشد به غم پیش از محسود. و گفته‌اند چون خدای تعالی خواهد که مسلط کند بر بنده‌ای دشمنی‌که بر او رحمت‌کند حسد برو مسلط کند. (باختصار از ترجمه رساله قشیریه ص۲۳۰)

«بدانکه از خشم حقد خیزد از حقد حسد خیـزد و حسد از مهلکاتست. و رسول علیه‌السلام گفت «حسد کردار را ناچیزگرداند». بدانکه حسد آن بود که کسی را نعمتی رسد تو آنرا کاره باشی و زوال آن نعمت را خواهان باشی. این حرام باشد بدلیل اخبار، و بدلیل آنکه کراهیت در قضا و حکم آفریدگارست، و خبث باطن است. لیکن اگر آنرا زوال نخواهد و خودرا مثل آن خواهد وآن نعمت را کاره نباشد،

۱ــ سوره مبارکه المطففین آیه شریفه ۲۶.
۲ــ سوره الحدید آیه ۲۱.
۳و۴ــ سوره مبارکه الفلق آیه۱و۵

آنرا غبطت و منافسه نیز گویند واین اگر درکار دینی باشد محمود بود، و باشد که واجب بود که حق‌تعالی میفرماید «**وفی‌ذلك فلیتنا فس‌المتنا فسون**[۱]» و گفت که «**سابقوا الی مغفرة من ربکم**[۲]» یعنی خویشتن را درکار دین در پیش یکدیگر افکنید.

بدان‌که حسد بیماری عظیم است دلرا، و علاج وی هم معجون علم و عمل است. اما علمی آنستکه بداند حسد زیان ویست اندر دنیا و آخرت، و سود ویست اندر دنیا وآخرت. اما آنکه زیان دنیاویست آنکه همیشه اندر غم و اندیشه عذاب باشد که هیچ وقت خالی نبود از نعمتی که بکسی همی‌رسد، و چنانکه همی‌خواهد که دشمن وی در رنج باشد خود چنان باشد، و بدان صفت بود که دشمن خودرا چنان میخواهد، چه هیچ غم عظیمتر از حسد نیست. اما ضررآخرت بیشتر، که خشم وی از قضاء خداست و انکار وی بر قسمتی که وی بکمال حکمت خود کرده است وکسی را بسر آن راه نداده است. وچه جنایت بود درتوحید بیش ازین وآنگاه از شفقت و نصیحت مسلمانی دست بداشته‌بودکه ایشان را بد خواسته بود و با ابلیس درین خواست همباز باشد و چه شومی بود بیش ازین؟ اما علاج عملی آنستکه بمجاهدت اسباب حسد را از باطن خود بکند که سبب کبرست و عجب و عداوت و دوستی جاه و خشم و غیرآن. باید که این اصول به‌مجاهده ازدل قلع‌کند بدانکه هرچه حسد فرماید بخلاف آن کند. چون اندر وی طعن کنند ثنا گوید، و چون تکبرکنند تواضع کند، وچون فرماید اندر ازالت نعمت وی سعی‌کند او یاری دهد. و هیچ علاج چنان نبود که اندر غیبت وی ثنا گوید و کار ویرا بالا همی‌دهد تا چون همی‌شنود دل وی خوش همی‌گردد و عداوت منقطع شود. چنانکه حق‌سبحانه و تعالی فرموده است: «**ادفع**

۱ــ سوره المطففین آیه ۲٦ .

۲ــ سوره الحدید آیه ۲۱.

بالتی هی احسن فاذالذی‌بینك و بینه عداوة کانه ولی‌حمیم[۱]» و بدان‌که این دارو عظیم نافعست ولکن تلخ است و صبر نتوان‌کرد الا بقوت علم که نجات وی در دین و دنیا درین است و هلاك او در دین و دنیا در حسدست. (کیمیای سعادت باختصار از ص۵۱۵ تا ۵۲۰ و بحرالفواید ص۲٤۹ ببعد)

حسد صفت طبیعی و جبلی انس و جن است مثل غضب و غبطه و حرص و شره و جبن و بخل و غیره، و هر صفتی که جبلی و طبیعی شد از بین بردن آن محالست مگراینکه عین موصوف معدوم گردد. پس این صفت اگر در راهی که شارع بدان اشاره فرموده است صرف شود پسندیده و محمود است و اگر در خلاف شرع مصرف گردد ناپسند و مذموم. و ازاین جهت است که رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم فرمود «مَنْهُومان لایَشْبِعانْ طالِبَ‌الدُّنْیـا و طالِبَ‌الِعلم» . بدیهیست که طلب دنیا مذمومست وطلب علم محمود، منتها معلومات با یکدیگر فرق دارند و بعضی را بر بعضی رجحان و برتریست و این برتری و اختلاف بسته است بقصد قاصد علم، اگر علم از طریق تخسس باشد مذمومست واگر از طریق تحقیق باشد محمود و همچنین است سایر صفات». (فتوحات‌المکیه ج۲ ص۱۹٦)

«اگر صفت هوا در اصل خلقت مغلوب افتد و ناقص بود، انوثت و خنوثت و فرومایگی پدیدآید واگر صفت غضب ازحد اعتدال تجاوز کند بدخویی و تکبر و تندی و خودرایی و تفاخر و ترفع و خیلا متولد شود. و اگر نتواند غضب راندن حقد در باطن پدیدآید. واگر این هردو صفت هوا و غضب افتد، حسد پدید آید زیرا که به غلبه هوا هرچه با کسی بیند و اورا خوش آید بدان میل کند و از غلبه غضب نخواهد که آنکس را باشد. و حسد اینست که آنچه دیگری دارد خواهی‌که ترا

۱ـ سوره مبارکه فصلت آیهٔ شریفه ۳٤ .

باشد و نخواهی که او را باشد». (مرصادالعباد ص۱۸۱ چاپ نشر کتاب)

«بدان که حسد حاصل و نتیجه حقد است و حقد از نتایج غضب است بلکه فرع غضب است و غضب اصل و اساس آنست. ودر ذم حسد آیات و اخبار فراوان آمده است. و حسد کراهت حصول نعمت است برای دیگری، و دوست داشتن زوال آن نعمت است ازاو. وآنرا سبب‌های فراوان است ازجمله آنکه مورد حسد دشمن باشد، یا قبولیت و استقبال خلق بدو بیشتر باشد، یا در بین مردم بعلم وفضل مشهور باشد، یا صاحب جاه و مال باشد و نظایر آن. و حسد بیشتر بین اقران وامثال و برادران و بنی‌اعمام واقارب‌و نزدیکان بوجودآید، ویا بین کسانیکه باهم آمیزش بسیار دارند ویا روابط اجتماعی نزدیك با یکدیگر دارند. و دراینگونه مجالس است که امکان پیداشدن‌اختلافات‌بسیاراست واگر کسی دراینگونه اجتماعات بامصاحب و دوست خود مخالفتی کند ای‌بساکه درآن مصاحب نفرت برانگیخته شود و مخالف خودرا مبغوض دارد وکینه او در دل گیرد و در این موقع است که میخواهد مخالف خودرا تحقیرکند ویا بر او کبر و غرور فروشد. بهمین دلیل است که بین دو نفری که در اجتماعات با یکدیگر روابطی ندارند حقد و حسد کمتر تولید میشود، مثلاکمتردیده شده‌است‌که عطاری به‌کشاورزی‌حسدورزد ویا نجار وبزاز و یا عالم و عابدی مورد حقد و حسد یکدیگر قرارگیرند. علاج حسد کف نفس است و مجاهده پی‌گیر در پیدایش آن و مقاومت و جلوگیری از ورود آن بدل و ظهورش در جوارح، چه حسد امریست قلبی وباطنی و همینکه اثرش در جوارح ظاهر شود مذموم شمرده می‌شود. و بدان که حسد منشاء و علت بسیاری از صفات مذمومه است مانند کبر و عجب و خودخواهی و ریاست‌طلبی و حب جاه و دوستی قدر و منزلت و دشمنی با خلق و بغض وکینه و امثال آنها. (حیات‌القلوب حاشیه قوت‌ـ القلوب ج۲ ص۳۲ ببعد)

قول مشایخ ـ مولای متقیان فرماید: تندرستی در کمی حسد

است چه غم اندوه مرض و بیماری آرد. (نهج‌البلاغه ج۳ ص۲۵٦) — امام جعفر صادق فرموده است: حسد ایمان را چنان خورد که آتش چوب مشك را، ونیز فرموده است آفت دین حسد و عجب و خودخواهی و تفاخر و فخرفروشی‌است. (اصول کافی ج۲ ص۳۰٦) — حاتم‌اصم گفت: اساس طاعت بر سه چیز نهاده شده است: خوف و رجا و محبت، واساس معصیت هم بر سه چیز قرار دارد: کبروحرص و حسد. (سلمی ص۹۵) گفته‌اند اثر حسد اندر تو پیدا آید بیش ازآنکه اندر دشمنت. و نیز گفته‌اند اگر خواهی‌که رسته باشی کار خویش از حاسد پوشیده‌دار. و ابن مبارك گوید: الحمدالله که خدای اندر دل من آن ننهاده است که اندر دل حاسد من. ونیز گفته‌اند که حاسد بخشم بود برمردمان بی‌آنکه گناهی کرده باشند، و بخیل بود برآنچه بر دست او نبود. (ترجمه‌رساله قشیریه ص۱۳۲ ببعد) — علی رودباری را پرسیدند از حسد گفت: من درین مقام نبوده‌ام، جواب نتوانم داد واما گفته‌اند: اَلحاسِدُ جاحِدٌ لِاَنَّهُ لایَرْضیٰ بِقَضاءِالواحِد. (تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص۷۵۷)

خلاصه آنکه صوفیان حسد را از جمله امراض میدانند که در دل تولید میشود و اثرش بجوارح و اعضاء میرسد و ظاهر میگردد و آن تقاضای زوال نعمت است از دیگری. حسد را نتیجه حقد میدانند، و علت حقد را خشم و غضب میانگارند. و نتیجه حسد را کبر وخودبینی و خویشتن‌خواهی و حب جاه و مال و دشمنی با خلق خدا و فزون‌جویی و برتری‌طلبی میدانند. و بهمین جهت سالك طریقت باید ازین صفت مذموم که منشاء و سرچشمه بسیاری از صفات مذمومه دیگرست بپرهیزد وآنرا علاج کند، و علاجش هم جز با مجاهده و ریاضت وسعی وکوشش مدام ممکن نیست. و بر سالك است که پیوسته نگران باشد که حسد در دلش رخنه نکند و با بواعث آن پیوسته درجدال و مبارزه باشد. بانکار کسی برنخیزد، و به غیبت کسی مشغول نگردد، و بدیهای خلق‌را به‌نیکی جواب گوید، و جاه و منزلت را خوار و خفیف شمرد، واز حب جاه و

جمع مال سخت پرهیز کند، تا این دشمن پنهان که باعث عذاب ظاهری و باطنی شدید است باو روی ننماید. اما صوفیان نوعی از حسد را که منافسه در شرع و مسابقه در خیر و نیکی باشد محمود دانسته و از خصال پسندیده میشمارند. ـ جهت اطلاع بیشتر از کیفیت حسد در نظر عارفان رـك کتاب‌الرعایه ص۳۰۵ تا ۳۲٤، و صوفی‌نامه عبادی ص۲۲۵ ببعد، و کیمیای سعادت ص۵۱۵ تا ۵۲۱، و احیاءالعلوم دین ج۳ ص۱۵۰تا۱٦٦ و شکوی‌الغریب ص۱۲، و رساله قشیریه ص۷۲، و ترجمه رساله قشیریه ص۲۳۰ تا ۲۳٤ و شرح گیسودراز ص٦۰۹ ببعد، و فتوحات‌المکیه ص ۱۹٦ ببعد از ج۲، و حیات‌القلوب ص۳۲ حاشیه قوت‌القلوب و عیون‌ـ الاخبار ج۲ ص۸، و عقدالفرید ج۱ ص۳۰٤ تا ۳۱۰

در مثنوی هم حسد صفتی است سخت ناپسند و سالك در عقبات صعب سلوك به عقبه‌ای سخت‌تر و پرمشقت‌تر ازین بر نخواهد خورد، چون دفع حسد از خانه جسد امری سخت دشوار و پرزحمت است و جز با ریاضات ومجاهدات مداوم و پی گیر دفع‌آن ممکن‌نیست. صفتی است شیطانی و صفات شیطانی وقتی سالك را رها میکند که دارای باطنی رحمانی شود و رسیدن بدان مقام بسیار دشوار است. حسد دواپذیرنیست و علاجش همان مجاهدات دائم و یا هم‌نشینی و مصاحبت بامرد کاملیست که خود ازین گریوه بی‌زنهار گذشته باشد. منشاء حسد نقص سالك است در دیدن کمال غیر که آن‌هم از شرارت نفس بدخواه سرچشمه میگیرد، و حاسد همواره درین تصور است که اگر خود نتواند مورد حسد را بزوال کشد دست روزگار اورا زایل خواهدکرد و همین تصور باعث رنج وآزار دائمی او میشود. و بجای‌آنکه درصدد رفع این نقیصه برآید عمر خود را صرف آرزوی باطل زوال محسود خود میکند ، و همین تصورات ناشی از ضعف نفس و درماندگی و حقارت اوست. حاسد باین سنت زوال‌ناپذیر الهی و قانون طبیعی واقف نیست که شخص واجدکمال خواه و ناخواه موفق است و بعلت همین عدم اطلاع همیشه درآرزوی

زوال دیگری رنج میبرد و برفع نقص وجود خود نمی‌پردازد و قدم در راه کمال نمیگذارد و درنتیجه همیشه در نقص و تراجع و رنج ومشقت باطنی باقی میماند. ازین جهت است که حسد را یکی از مسائل مشکل و حل ناشدنی سلوك دانسته‌اند که کم‌کسی ازآن رهایی مییابد.

محقق ترمذی شیخ طریقت مولانا گفته است: سگ نفس است که بر سر مردار دنیا «اَلدُّنیا جِیْفَةٌ» باشد که چون سگ دیگر بیاید آن سگ می‌غرد. اما غذای روحانیان غذائیست که کم نخواهد شدن لاجرم در آنجا حسد نگنجد اگرچه خورندگان بسیار باشند. (معارف محقق ترمذی ص۳۱)

ور حسد گیرد ترا در ره گلو   در حسد ابلیس را باشد غلو
کو ز آدم ننگ دارد از حسد   با سعادت جنگ دارد از حسد
عقبه‌ای زین صعب‌تر درراه‌نیست   ای‌خنك آنكش حسدهمراه‌نیست
این جسد خانه حسد آمد بدان   کز حسد آلوده باشد خاندان
گر جسد خانه حسد باشد ولیك   آن‌جسد را پاك كرد الله نیك
طَهِّرا بَیْتِیَ بیـان پاکیست   گنج‌نورست درطلسمش‌خاکیست
خاك شو مردان حق را زیر پا   خاك بر سر کن حسد را مثل ما
دفتر۱ نی ص۲۷ س۴۲۹   ج۱ علا ص۱۱ س۲۵

توحسودی‌کز فلان من کمترم   می‌فزاید کمتری در اخترم
خودحسد نقصان‌وعیبی‌دیگرست   بلکه از جمله کمی‌ها بدتر است
آن بلیس ازننگ وعار کمتری   خویشتن افکند در صد ابتری
از حسد میخواست تا بالا بود   خود چه‌بالا بلکه خون‌پالا بود
آن ابوجهل ازمحمد ننگ‌داشت   وز حسد خودرا ببالا میفراشت
بوالحکم نامش بد و بوجهل شد   ای بسا اهل ازحسد نااهل شد
انبیا را واسطه زان کرد حق   تا پدید آید حسدها در قلق
زانکه کس‌را ازخدا عاری نبود   حاسد حق هیچ دیـاری نبود
آن‌کسی‌کش مثل خود پنداشتی   زان سبب با او حسد برداشتی

چون مقرر شد بزرگی رسول   پس حسد ناید کسی را با قبول
دفتر۲ نی ص۲۹۱ س۸۰۲   ج۲ علا ص۱۲ س۱۰
جمله کوران رادوا کن جز حسود   کز حسودی برتومی‌آرد جحود
مر حسودت را اگرچه آن منم   جان مده تا همچنین جان میکنم
آنکه او باشد حسود آفتاب   وانکه میرنجد ز بود آفتاب
اینت درد بی‌دوا کور است آه   اینت افتاده‌اید در قعر چاه
نفی خورشید ازل بایست او   کی برآید این مراد او بگو
دفتر۲ نی ص۳۰۸ س۱۱۲۶
یوسفان از رشك زشتان مخفیند   کز عدو خوبان درآتش میزیند
یوسفان ازمکر اخوان درچه‌اند   کزحسد یوسف بگرگان‌میدهند
ازحسد بر یوسف‌مصری چه‌رفت   این‌حسداندرکمین گرگیست‌زفت
لاجرم زین گرگ یعقوب حلیم   داشت بریوسف همیشه خوف‌وبیم
گرگ‌ظاهر گردیوسف‌خودنگشت   این‌حسد درفعل‌ازگرگان گذشت
زخم کرد این گرگ وزعذر لبق   آمده کِانّا ذَهَبْنـا نَسْتَبِقْ
صدهزاران گرگ‌رااین‌مکرنیست   عاقبت رسوا شود این گرگ‌بیست
زانکه حشر حاسدان روز گزند   بی‌گمان برصورت گرگان کنند
دفتر۲ نی ص۳۲۳ س۱۴۰۵   دفتر۲ علا ص۱۳۵ س۱۱
کافران همجنس شیطان آمده   جانشان شاگرد شیطانان شده
صدهزاران خوی بد آموخته   دیده‌های عقل و دل بردوخته
کمترین خوشان بزشتی آن‌حسد   آن حسد که گردن ابلیس زد
زان سگان آموخته حقد وحسد   که نخواهد خلق را ملك ابد
هرکرا دیداوکمال‌ازچپ‌وراست   ازحسد قولنجش‌آمددرد خاست
زانکه هر بدبخت خرمن سوخته   می‌نخواهد شمع کس افروخته
هین کمالی دست آور تا تو هم   از کمال دیگران نفتی بغم
از خدا میخواه دفع این حسد   تا خدایت وا رهاند از جسد
مر ترا مشغولیتی بخشد درون   که نپردازی ازآن سوی برون

جرعه می را خدا آن میدهد　　که بد و مست از دو عالم میرهد
دفتر۴ نی ص۴۳۶ س۲۶۷۴　　ج۴ علا ص۳۹۵ س۱
آن شیاطین خود حسود کهنه‌اند　　یک‌زمان از ره‌زنی خالی نه‌اند
وان بنی‌آدم که عصیان گشته‌اند　　از حسودی نیز شیطان گشته‌اند
دیو چون عاجز شود از افتنان　　استعانت جوید او زین انسیان
که شما یارید با ما یاریی　　جانب مایید جانب داریی
گر کسی را ره‌زنند اندرجهان　　هردو کون شیطان برآیدشادمان
ور کسی‌جان‌بردوشد دردین‌بلند　　نوحه میدارند آن دو رشک‌مند
هر دو می‌خایند دندان حسد　　بر کسی‌که داد ادیب اورا خرد
دفتر۵ نی ص۷۷ س۱۲۱۸　　ج۵ علا ص۴۱۲ س۱۷

حسن

بضم اول در لغت بمعنی نیکویی و نیکی وجمالست. (لغت‌نامه) و در اصطلاح چیزیست که ملائم طبع باشد چون فرح ویا چیزیست‌که صفت کمال گردد مانند علم و ایمان بخدای تعالی و صفات او و یا چیزیست که بمدح تعلق گیرد چون عبادت و ثواب آجل. (تعریفات ص۷۷) ــ حسن جمعیت کمالات را گویند در یك ذات و این جز حق تعالی را نباشد. (اصطلاحات عراقی ص۵۵) ــ چون باطلاق باشد حسن ذاتی و چه حق را گویند وچون مقید باشد تناسب اعضاء و اجزاء را گویند و چون مقید باشد تناسب اعضاء واجزاء را گویند (مرآةالعشاق) جارث محاسبی گفت حسن خلق تحمل آزار است وکمی خشم و غضب و انبساط و بشاشت روی. (سلمی ص۵۹) و معروف کرخی را پرسیدند که دنیا به چیز از دل بیرون رود؟ گفت به‌صفاء دوستی و حسن معامله. (سلمی ص۸۹)

حشر

بفتح اول و سکون شین در لغت بمعنی گردآوردنست. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح همان بعث و معادست وآن دونوع است: حشر جسمانی و حشر روحانی و حشر روحانی برانگیختن اجسادست از قبور خود بامر خدای تعالی و حشر روحانی اعاده ارواحست به بدن‌ها (کشاف‌اصطلاحات‌الفنون‌ص۲۹۳) اما معنی حشر واعاده آنستکه حقیقت جان آدمی قایم است بذات خویش بی‌قالب و اندر قوام ذات خویش و صفات خویش مستغنی است از قالب. و معنی مرگ نه نیستی ویست بلکه معنی آن انقطاع تصرف ویست از قالب. و معنی حشر و نشر و بعث و اعاده نه‌آنستکه ویرا پس از نیستی با وجود آورند، بلکه آنستکه ویرا قالب هند. بدان معنی‌که قالبی را مهیای قبول تصرف وی‌کنند، یکبار دیگر چنانکه در ابتدا کرده بودند و این‌بار آسانتر بود که اول هم قالب میبایست آفرید و هم روح، و این‌بار خود روح برجای خویش است اعنی روح انسان و اجزاء قالب نیز برجای خویش است و جمع آن آسانتر از اختراع آن. و شرط اعادت آن نیست که هم آن قالب که داشته باشند با وی دهند که قالب مرکب است و اگرچه اسب بدل افتد سوار همان باشد. وازکودکی تا پیری‌خود بدل افتاده‌باشد اجزای‌وی بااجزای‌غذایی دیگر دوی همان بود. (کیمیای سعادت ص۷۹)

آخر دانی که مرگ نه مرگ حقیقی باشد بلکه فنا باشد. دانی‌که چه میگویم؟ گویم چون تو تو باشی وبا خود باشی تو تو نباشی. وچون تو نباشی همه خود تو باشی.

نه‌من منم نه‌تو تویی نه‌تو منی   هم من‌منم هم توتویی هم تومنی
من با تو چنانم ای نگار ختنی   کاندرغلطم که من توم یا تو منی

نزد ما مرگ این باشد که هرچه جز معشوق باشد ازآن مرده شود

تا هم از معشوق زندگی یابد و بمعشوق زنده شود. مرگ را دانستی که در خود چون باشد گور را نیز درخود طلب میکن بشریت آدمی همه‌گورست. گور طالبان قالب باشد بعد ما که همه را گور قالب خواهد بودن. اول چیزی که سالك را از عالم آخرت معلوم کنند احوال گور باشد اول تمثل که بیند گور باشد. مثلا چون مار وکژدم و سگ وآتش که وعده کرده‌اند اهل عذاب را درگور بتمثل بوی نمایند این نیز هم در باطن مرد باشد که ازو باشد. لاجرم پیوسته با او باشد. سؤال نکیرومنکر هم در خود باشد ابوعلی‌سینا رحمةالله علیه این معنی را عالی بیان کرده است در دوکلمه که گفت منکر عمل گناه باشد و نکیر طاعت. یعنی که نفس آینه خصال ذمیمه باشد و عقل و دل آینه خصال حمیده پندارد که آن غیری باشد آن خود او باشد و ازو باشد. ایدوست صراط نیز درخود باید جستن. و دانی که میزان چه باشد؟ میزان عقل باشد. بهشت و دوزخ نیز با تست در باطن خود باید جستن و هرکسی را برقدر مرتبه او باشد. (تمهیدات باختصار از ص۲۸۷ تا ۲۹۰)

ای درویش چند نوبت گفته شد که کمال نفس جزوی مناسب است با عقول ونفوس عالم علوی که شریف و لطیف‌اند وجمله علم طهارت دارند و هرکدام که بالاترست علم و طهارت او بیشتر است. پس هرکه علم و طهارت بیشتر حاصل میکند مناسبت او با عقل و نفس بالاتر حاصل میشود، و با هرکدام که مناسبت حاصل کرد بازگشت وی بعد از مفارقت قالب بوی خواهد بود. ای درویش بعد از مفارقت قالب انسانی راه دو است یا ببالا یا نشیب **«فریق فی‌الجنة وفریق فی‌السعیر[۱]»**. اگر ببالا رفت هرکه با وی پیوسته است جمله را با خود ببالا برد واگر بشیب رفت هرکه بوی پیوسته است جمله را باخود بشیب برد **«یوم‌نحشر المتقین الی‌الرحمن**

۱ــ سوره مبارکه الشوری آیه شریفه ۷.

و فدا* ونسوق‌المجرمین الی‌جهنم وردا[1]». (انسان کامل نسفی ص ۴۱۹ ببعد)

حشر خلایق بر صور اعمالشان خواهد بود یعنی در قیامت صغری که آن عبارتست از موت، کما قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و سلم «مَنْ ماتَ فَقَدْ قامَتْ قِيامَتُهُ». واین انبعاث است پس از موت طبیعی بسوی حیات در یکی از برازخ علویه یا سفلیه بحسب حال میت لقوله «کَما تَعِيشون تَموتُون وَكَما تَمُوتُون تُبْعَثُون.» واین‌همه دلالت میکند برآنکه حشر برصور اعمال و افعال هر کسی باشد و نص قاطع «یوم‌ینفخ‌فی‌الصور فتاتون افواجا[2]» مؤید این حال باشد. یعنی هرتخم که بکارند همان برآید و همان بردارند. تمثیل کردن خواب و بیداری بمرگ‌وزندگی ازآنستکه تا حالات این‌را بدان قیاس نمایند. ایدرویش از این حال‌ها که گفته شد خبری ازآن عالم نمی‌آید و این نه بجهت آنستکه مردگان فهم ندارند بلکه حکمت الهی ایشانرا خاموش گردانیده است تا سلسله معاش منقطع نگردد. (لب‌لباب ۸۹ ببعد)

خلاصه مطلب آنکه صوفیان درباره حشر و اعادت و بعث علاوه بر مطالب شرعی گویند: مرگ بمعنی نیستی و عدم نیست بلکه بقیه سیریست که بشر از گذراندن آن ناگزیر است و ازآن به عروج و نزول تعبیر میکنند. (ر ـ ك عروج) و حشر ادامه این عروجست. وچنانکه ذیل کلمه موت آمده است درنظر این قوم «مرگ این باشد که هرچه جز معشوق باشد مرده شود تا هم از معشوق زندگی یابد و بمعشوق زنده شود. پس مرگ حقیقی بی‌خدای زیستن است». اما برای مرگ و عوالم پس ازآن تعبیراتی خاص دارند، گور را همین قالب انگارند و نکیر و منکر را به نفس و عقل تعبیر کنند و میزان را به عقل و بهشت و دوزخ را دو

۱ـ سوره مریم آیه ۸۵و۸۶ .

۲ـ سوره مبارکه النباء آیه شریفه ۱۸.

حالت از احوال آدمی نامند که همه نمونه‌ایست از عوالم حشر و زندگی پس از مرگ. و حشر خلایق بر صورت اعمال آنانست آنانکه در سیر عروجی به‌کمال رسیده‌اند و آنها که در سیر نزولی در نقص و خامی باقیمانده‌اند در عالم دیگر تا قیامت کبری باین سیر ادامه خواهند داد. جهت اطلاع بیشتر ر ـ ك: کیمیای سعادت ص۷۹ تا ۱۰۳ وکشف‌الحقایق ص۱۷۱ تا ۲۰۴ و انسان کامل نسفی ص ۴۱۵ تا ۴۲۰ ونیز ذیل کلمات موت و قیامت در همین کتاب.

اما درمثنوی چنانکه شمس تبریزی می‌گوید «حشر اجساد باشد، فلسفی که گوید حشر ارواح باشد احمق است ورق خود برمیخواند یعنی هرچه او نداند (پندارد) نباشد اگرچه بود آفتاب بود. (مقالات شمس تبریزی ص۱۰۶) حرکت وجنبش دوباره حشرات ونباتات پس‌ازگذشتن زمستان و خواب و بیداری شب و روز ما دلیل بر بازگشت وحشر است. و حشر آدمیان بر صورت اعمال و سیرت آنانست و هرسیرتی که بروجود غالب شود بهمان سیرت محشور خواهد شد. آنکه با مجاهدات بکمال رسیده باشد وآنکه در نقص و خامی و سیر قهقرائی خود باقی مانده باشد حشرشان بصورت کمال و نقصی است که دراین‌عالم بدان روی آورده‌اند.

این درختانند همچون خاکیان	دستها برکرده‌اند از خاکدان
سوی خلقان صد اشارت میکنند	وانکه گوشتش عبارت میکنند
در زمستانشان اگرچه داد مرگ	زنده‌شان‌کرد از بهار وداد‌برگ
دفتر۲ نی ص۱۲۲ س۲۰۱۴	ج۱ علا ص۵۲ س۲۸
هست ما را خواب و بیداری ما	برنشان مرگ ومحشر دو گوا
حشر اصغر حشر اکبر را نمود	مرگ اصغر مرگ اکبر را نمود
صبح حشر کوچکست ای‌مستجیر	حشر اکبر را قیاس ازوی بگیر
آنچنانکه جان به‌پرد سوی طین	نامه پرد تا یسار و تا یمین
درکفش بنهند نامه بخل وجود	فسق‌وتقوی‌آنچه‌دی‌خوکرده‌بود
چون‌شودبیدار ازخواب‌او سحر	بازآید سوی ازآن خیر و شر

گر ریاضت داده باشد خوی خویش وقت بیداری همان آید به پیش
ور بد او دی خام وزشت ودرضلال چون عزا نامه سیه یابد شمال
هرخیالی کوکند در دل وطن روز محشر صورتی خواهدشدن
چون خیال آن مهندس درضمیر چون نبات اندرزمین دانه گیر
چون برآید آفتاب رستخیز برجهند ازخاك زشت وخوب نیز
سوی دیوان قضا پویان شوند نقد نیك و بد بکوره در روند
دفتر۵ نی۱۱۴ س۱۷۸۰ ج۵ علا ص۴۷۸ س۱۱

گرنبودی مرغرض را نقل وحشر فعل بودی باطل و اقوال فشر
این عرضها نقل شد لونی دگر حشر هر فانی بود لونی دگر
نقل هرچیزی بود هم لایقش لایق گله بود هم سایقش
وقت محشر هرعرض را صورتیست صورت هریك عرض را نوبتیست
عالم اول جهان امتحان عالم ثانی جزای این و آن
دفتر۲ نی ص۲۹۹ س۹۶۰ ج۲ علا ص۱۲۶ س۴

زانکه حشر حاسدان روز گزند بی گمان برصورت گرگان کنند
حشر برحرص خس مردارخوار صورت خوکی بود روز شمار
زانیان را گند اندام نهان خمرخواران را بود گند دهان
سیرتی کان در وجودت غالبست هم برآن تصویرحشرت واجبست
دفتر۲ نی ص۳۲۳ س۱۴۱۲ ج۲ علا ص۱۳۵ س۱۴

حضرات خمس الهیه

حضرت در لغت بمعنی جانب و طرف و پیشگاه و درگاه و حضور درمقابل غیبت است. (لغت نامه) و حضرات پنجگانه الهی در اصطلاح صوفیان عبارتست از: اول حضرت غیب مطلق که عالم آن عالم اعیان ثابته است درحضرت علمیه. دوم حضرت شهادت مطلق است که مقابل

حضرت نام برده یعنی حضرت غیب مطلق است و عالمش عالم ملك است سوم و چهارم حضرت غیب مضافست که به دو نوعست یکی نزدیك به غیب مطلق است و عالمش عالم ارواح جبروتی وعالم ملکوتیست یعنی عقول و نفوس و دیگری نزدیك بحضرت شهادت مطلق است که عالمش عالم مثالست و عالم ملکوت نامیده میشود. پنجم حضرت جامع چهار حضرتیست که ذکر شد و عالم آن عالم انسانست که جامع جمیع عوالم و مافیهاست. پس عالم ملك مظهر عالم ملکوتست که عالم مثال مطلق باشد و عالم ملکوت مظهر عالم جبروتست که عالم مجردات باشد وعالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابته است که مظهر اسماء الهیه و حضرت‌واحدیه است که آن مظهر احدیت است. (تعریفات ص۷۸)

در شرح دیوان حضرت امیر علیه‌السلام حضرات خمس را چنین شمرده‌اند: اول حضرت غیب‌الغیوب و غیبت مطلق، دوم حضرت اسماء و حضرت‌صفات وجبروت و برزخ‌البرازخ وبرزخیت‌اولی و مجمع‌البحرین وقاب قوسین، سوم حضرت افعال که عالم ارواح و عالم امر وعالم ربوبیت و غیب مضاف و غیب باطن‌است، چهارم حضرت‌مثال وخیال، پنجم‌حضرت حس و ملك. در مصباح‌الانس حضرات را چنین ذکر کرده است ۱ـ حضرت غیب ۲ـ حضرت شهود. ۳ـ حضرت واسطه جامعه. ٤ـ حضرت مثال. ٥ـ حضرت شهادت، (فرهنگ مصطلحات عرفا ص١٤٦) ـ برای روشن‌شدن موضوع رـك ذیل کلمات **عالم.** ـ **جبروت** ـ **ملك**ـ **ملکوت.** در این کتاب.

حضور

به ضمتین بمعنی حاضرشدگان و حاضرشدن و در اصطلاح متصوفه حضور مقام وحدت را گویند (کشف‌اللغه) ـ حضور دلست بخدای‌تعالی

هنگام غیبت ازخلق. (اصطلاحات ضمیمه تعریفات ص۲۳۶) مقام شهود وحدت‌را گویند. (اصطلاحات‌عراقی‌ص۷۲ ومرآةالعشاق)ـحضورعبارت از حضور دل است بدانچه از چشم غایب است بواسطه صفاء یقین بطوریکه غایب در نزد او چنانست که حضور دارد هرچند که غایب است و بدون حضور. (اللمع ۳٤۰) ـ حضور سرّست در مشهد غیب بنعت رؤیت صفت انور. (شرح شطحیات ص۵۵۲)

مراد از حضور حضور دل بود بدلالت یقین تا حکم غیبی ورا چون حکم عینی گردد. پس غیبت از خود حضور بحق آمد و حضور به حق غیبت از خود چنانکه هر که ازخود غایب بحق حاضر و هر که بحق حاضر ازخود غایب بود. پس مالك‌دل خداوندست عزوجل چون جذبتی از جذبات حق جل جلاله مر دل طالب را مقهورگردانید غیبت بنزدیك وی چون حضور گردانید و شرکت و قسمت برخاست و اضافت بخود منقطع شد چنانکه یکی‌گوید از مشایخ رحمةالله

ولی فواد و انت مالکه بلا شریك فکیف ینقسم

گروهی حضور را مقدم دارند بر غیبت و گروهی غیبت را بر حضور. حارث محاسبی و جنید و سهل‌بن عبدالله و بوحفض حداد و ابوحمدون و ابومحمد جریری و حصری وصاحب مذهب محمدبن‌خفیف رضی‌الله عنهم اجمعین با جماعتی دیگر برآنند که حضور مقدم غیبت است. ازآنکه همه جمال اندر حضور بسته است و غیبت از خود راهی باشد بحق، چون پیشگاه آمد راه آفت گردد، پس هرکه از خود غایب بود لامحاله بحق‌حاضربود. وفایده‌غیبت‌حضوراست غیبت‌بی‌حضور جنون باشد ویا غلبه ویامرگ‌وغفلت‌بایدتامقصود این غیبت‌حضور باشد وچون مفقود موجودشد علت‌ساقط‌شود. اندرغیبت‌وحشت‌حجاب‌باشدواندرحضور راحت و کشف و اندر همه احوال کشف نه چون حجاب باشد. وآنکه از خود غایب نیست بحق حاضر نیست وآنکه حاضرست غایب است. و از جنید رضی‌الله‌عنه میآید که گفت روزگاری چنان بود که اهل آسمان

و زمین بر حیرت من میگریستند باز چنان شد که من بر غیبت ایشان میگریستم کنون باز چنانست که نه از ایشان خبر دارم نه از خود. واین اشارتیست نیکو بحضور. (کشف‌المحجوب باختصار از ص۳۱۹ ببعد)

«حضور حاضری بود بحق زیرا که او چون از خلق غایب بود بحق حاضر بود بدان معنی‌که پندارد که حاضر است وآن از غلبه ذکر حق بود بردل او تا بدان با خدای حاضر باشد برحسب غیبت او ازخلق. اگر بهمگی از خلق غایب بود بهمگی بحق حاضر بود چون گویند فلان حاضرست معنی‌آن بود که بدل حاضرست با خدای و غافل نیست و دائم یاد او بردلش بود. پس‌کشفـاو اندرحضور برحسب رتبت او بود بمعنی‌ها که حق اورا مخصوص کرده باشد بدان. و چون بنده با حال حس آید با احوال نفس و احوال خلق، گویند نیزکه حاضرآمد یعنی که از غیبت بازآمد این حضور بخلق بود» (ترجمه قشیریه ص۱۱۱)

بدانکه در طریقت بقالب و صورت التفات کمترست همه احوال طریقت بدل معلق است و هر که را از دل خبر نیست از احوال طریقت او بهـــر نیست **«ان‌الله تعالی ینظر الی صورکم و انما ینظر الی قلوبکم»**. و دلرا مقامات و حالاتیست وقتی که در خوف و رجا افتد بسط و قبض در وی پدید آید و دل (چون) بخود رجوع‌کند اگر درآن رجوع بحق رسد و از حقیقت خبر یابد آن تنبه را حضورگویند و حضور رسیدن دلست بحق و دیدن حق درهمه احوال. چون بدوست رسد حضورگویند. (صوفی‌نامه ص۱۹۶) ـــ شهود و حضور به‌معنی متقارب‌اند و فرق آنست که حضور در اغلب استعمال بذات بود و شهود هم در ذات بود وهم در عنایت و هم درگفتار. (کشف‌الاسرار ج۱ ص۳۷۳)

«آشنائی درون را اسبابست هم ملکی و هم ملکوتی. هرچه بظاهر و قالب تعلق دارد ملك بود چون نماز و روزه و زکاة و حج و خواندن قرآن و تسبیح و اذکار، وهرچه بباطن تعلق‌دارد بعضی ملکوتی باشد چون حضور و خشوع و محبت و شوق و نیت صادق. و این اسباب

چنانکه باید دست فراهم ندهد الا در صحبت پیری پخته. (تمهیدات ص ۲۷) ـ شوق از رؤیت و حضور به از غیبت و هجران. اگر خواهی تمام باور داری از حق تعالی بشنو که چه میگوید **«الاطال شوق الابرار الی لقایی وانی الی‌لقائهم لاشد شوقا»**. تا بدانی که شوق ازحضور باشد نه از غیبت. اما تمامی شرح کردن این گروه نتوان کرد زیرا خواطر برنتابد و حوصله‌ها احتمال نکند. اما گوش‌دار که شرح این کلمات در این ابیات چگونه حاصل خواهد شد و جواب این حالت‌ها چگونه داده است.

آنهاکه برآسمان صحبت ماهند بر تخته شطرنج ملامت شاهند
وانها که زسر این‌سخن آگاهند گمراه‌خلایق‌اند وخود برراهند
(تمهیدات باختصار ازص۳۳۵ببعد)

حضور تست اصل تو دگر هیچ حضور تو همی باید دگر هیچ
اگر تو حاضر درگاه گردی ز مقبولان قرب شاه گردی
(الهی‌نامه ص۱۹۰)

«آدم هرچند که بمراتب برمیآید داناتر میشود و بازخواست و درخواست وی زیادت‌میگردد و کار بروی دشوارمیشود هرچند نزدیك‌تر میشود محافظت زیات میباید که تا بجایی برسد که همیشه حاضر باید بود و یك نفس غایب نباید شد. و اگر یك طرفةالعین غایب شود و یك کلمه نه از سر حضور گفته شود، یا یك حرکت نه از سر حضور کرده آید، مؤخذ باشد و در عتاب بود. اینست حضور اهل تصوف. و هر صوفی که بدین مقام نرسید از تصوف بویی نیافت. (انسان‌کامل نسفی باختصار از ص۳۰۳) ای درویش تا دوستی خدای‌تعالی همگی دل بنده‌را فرو نگیرد بنده یك جهت و یك قبله نگردد. و تا بنده یك جهت و یك قبله نشود حاضر نگردد وبا خدای نتواند بود. و چون بنده با خدا باشد اگر نماز گذارد بحضور گذارد و اگر تسبیح گوید بحضور گوید واگر صدقه‌دهد باخلاص دهد. و هر طاعتی که نه بحضور بود آن طاعت صورتی بی‌جان باشد کار حضور دل دارد «لاصَلٰوةَ اِلّا بِحُضُورالقَلْب». هرکه در مدت

عمر سجده‌ئی بحضور کردکار خود تمام کرد. وهر که درمدت‌عمرروزی هزار رکعت نماز بی‌حضور کرد هیچ کاری نکرد. طریق بدست‌آوردن حضور هیچ‌طریقی دیگر نیست الا دوستی‌خدای. (همان‌کتاب ص۳٤۱)ــ کمال آدمی آنستکه علم و طهارت و حضور و اشتیاق حاصل‌کند یعنی از ماسوی‌الله روی بگراند و بپروردگار خود آورد. (ص۳٦۰)

«بدانکه غیبت بدون حضور ممکن نیست هرغایبی حاضرست و هر حاضری غایب. حضور بـا مجموع محالست بلکه حضور با آحاد مجموعست بعلت آنکه احکام اسماء و اعیان مختلفند و حکم حاضر اگر حضور بمجموع باشد تقابل و تمانع حاصل شود و امر فاسد گردد. پس حضور با مجموع صحیح نیست نه برای آنکه حضور بخلق دارد چه حکم اعیان مانند حکم اسماء است درتقابل و اختلاف و ظهور سلطه و سلطان. (فتوحات‌المکیه ج۲ ص٥٤٤)

غیبت و حضور دوحالت از احوال سالکانست. حقیقت غیبت رفتن از عالم شهادتست بعالم غیب. و حقیقت حضور بازگشت و ارجاع ازعالم غیب است بعالم شهادت. وآنها دوحالت‌اند از احوال سالك که اورا در آنها شایبه اختیاری نیست ، بلکه تقلیب و دگرگونگی باطنی است که بخواست حق‌سبحانه و تعالی تعلق دارد. هرگاه حق‌تعالی برای بنده خود اراده غیبت کند حواس ظاهره‌اش را مسدود نماید وحواس باطنی‌اش‌را بگشاید و چون اراده حضور فرماید حواس ظاهرش را بگشاید تا عالم غیب بر او مسدود شود و ازآن محجوب ماند. و این دوحالت چون‌احوال نوم و یقظه‌اند با این تفاوت که حضور و غیبت بخواص تعلق گیرد ونوم و یقظه بعوام. (مقدمه آلمانی فوایح‌الجمال حاشیه ص۱۱۲)

قول مشایخ ابوعبدالله رودباری گفت: ذوق اول مواجید است پس اهل‌غیبت چون‌ازآن‌نوشند به‌طیش وسبکسری‌افتند واهل‌حضور ازآن عیش و زندگی یابند. (سلمی ص٤۹۸) ــ جنید گفت: کلام انبیاء اخبار از حضورست وکلام صدیقین اشارت از مشاهده. (سلمی۱٦۹) وهم او

گفت خنك آنکس که او را در همه عمر یکساعت حضور بوده است. (تذکرةالاولیا ج۲ ص۲۳) ـ ابراهیم ادهم گفت هرکه دل خودرا حاضر نیابد در سه موضع نشان براو بسته‌اند: یکی وقت خواندن قرآن دوم در وقت ذکرگفتن سوم در وقت نمازگزاردن. (همان‌کتاب ج۱ ص۹۳) ـ رویم گفت حاضران بر سه درجه‌اند: حاضریست شاهد وعید لاجرم دایم در هیبت بود و حاضریست شاهد وعده، لاجرم دایم در غیبت بود. و حاضریست شاهد حق لاجرم دایم درطرب بود. (ج۲ ص٦٥) ـ سهل اصفهانی گفت حضور بحق فاضلتر از یقین بحق ازآنکه حضور در دل بود و غفلت برآن روا نباشد. و یقین حاضری بود که گاه بیاید و گاه برود حاضران در پیشگاه باشند و موقنان بر درگاه. (ج۲ ص۱۱۰ وسلمی ص ۲۳٤)

حاصل کلام‌آنکه حضور و غیبت دو حالتیست از احوال سالکان وآن غایب شدن سالك است از خود و حضور دل اوست بحق در همه‌امور. و در تعریف آن آورده‌اند «حضور رسیدن دلست بحق و دیدن او درهمه احوال». وگویند «بدست آوردن حضور را هیچ طریقی نیست الا دوستی خدای» یعنی سالك در محبت بخدای تعالی بجایی میرسد که اورا در همه امور حاضر و ناظر می‌بیند. از این جهت است که گفته‌اند اعمال سالك وقتی درست است که با حضور توام باشد نماز و تسبیح و ذکر و خلوات او و صدقه و انفاق و سایر اعمالش وقتی صحیح است که از سر صدق و راستی و اخلاص و حال حضور انجام یابد والا هیچیك از این طاعات بدون داشتن حضور درست نیست. مشایخ در مسئله غیبت وحضور اختلاف دارند گروهی غیبت را مقدم شمرند و جمعی حضور را، دسته اخیر گویند غیبت بدون حضور امکان‌پذیر نیست چه صوفی وقتی از خود غایب میگردد که حاضر بحق باشد و اورا در تمام شئون ناظر و حاضر بیند. ونیز گویند در غیبت وحشت حجاب موجود است ولی در حضور به‌خلاف حجابی وجود ندارد وبا کشف و راحت توام است. حضور

واقعی وقتی حاصل میشود که مجاهدتی که درصحبت پیری مجرب انجام‌پذیر است بدست آید و حضور پیرو کیفیت آن نیز بحثی است که ذیل کلمه **شیخ و مراد** بآن اشاره شده است ر ـ ك جلابی ص ۳۱۹ تا ۳۲۳ و رساله‌قشیریه ص۳۸به‌بعد وترجمه‌رساله‌قشیریه ص۱۰۹تا۱۱۲ وشرح گیسو دراز ص۳۰۸ ببعد و صوفی‌نامه ص۱۹٦ ببعد و تمهیدات ص۳۳۵ تا ۳۳۷ و فتوحات‌المکیه ص٥٤٤ ج۲ ونیز ر ـ ك **غیبت و نوم و یقظه** دربن کتاب.

در **مثوی** هم‌درباره حضور و اهمیت آن در سلوك آمده است:

ما دربن انبار گندم می‌کنیم ... گندم جمع آمده گم می‌کنیم
می نیندیشم آخر مـا بهوش ... کین‌خلل‌در گندمست ازمکرموش
موش تا انبار ما حفره زدست ... وز فنش انبار ما ویران شدست
اول ایجان دفع شر موش کن ... وانگهان درجمع گندم‌جوش کن
بشنو از اخبار آن صدر صدور ... لا صلوة تم الا بـالحضور
گرنه موشی دزد در انبار ماست ... گندم اعمال چل ساله کجاست
ریزه ریزه صدق هر روزه چرا ... جمع می‌ناید دربن انبار مـا
بس ستاره آتش ازآهن جهید ... وان‌دل سوزیده پذرفت وکشید
لیك درظلمت یکی دزدی نهان ... مینهد انگشت بر استارگان
میکشد استارگان را یك بیك ... تا که نفروزد چراغی از فلك
دفتر۱ نی ص۲٤ س۳۷۷ ... ج۱ علا ص۱۰ س۱۷

حظ

بفتح حاء و تشدید ظاء درلغت بهره‌مندشدن است. (لغت‌نامه) و در اصطلاح صوفیه ازدیاد در حقوق است (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۳۱۱) و حقوق‌النفس در نزد صوفیه چیزیست که حیات و بقای صوفی برآن متوقف است و مازاد آنرا **حظوظ‌النفس** نامند. (همان‌کتاب ص

۳۳۳۰) ــ غرض از حظوظ حظوظ نفس بشریت است که با حقوق جمع نشود چه آنها ضدانی‌اند که با یکدیگر جمع نشوند طیالسی رازی رحمه‌الله گوید چون حقوق آشکار شود، حظوظ غایب گردند و چون حظوظ ظاهر گردند، حقوق غیبت کنند. (اللمع ص۳۳۶)

«حظ لمحه‌ایست مسترق وآنرا سه‌درجه است: درجه‌اول ملاحظه فضل سابق است که طریق سئوال را جز در استحقاق ربوبیت و اظهار تذلل بدان قطع کند و وجد و سرور را برویاند و شکر را برانگیزد. یعنی درین درجه بحکم عنایت سابقه که در واقع فضل سابق است بنده عطاء زاید بر استحقاق ملاحظه کند و این ملاحظه راه سئوال را بربنده به‌بندد. زیرا که خدای تعالی اورا بر سر قدر مطلع گرداند و آشکارا بنگرد که هرچه از مرغوب و مکروه و حظوظ دنیوی و اخروی بدو رسید مقدر حق است که از رسیدن بدان بدون زیاده و نقصان گریزی نیست. دراینصورت سئوالی برایش باقی نماند جز اظهار تذلل بربوبیت، چون در قیام بربوبیت قضای حق آن بر بنده واجب است وآن افتقار بنده و اظهار تذلل او و دعای اوست که در حقیقت مغز عبادات وتذلل در مقام عبودیت است. درجه دوم ملاحظه نور کشف است که نتیجه‌آن التباس به خلعت ولایت و چشیدن طعم تجلی و حلاوت مشاهده و شهود و مصون ماندن از عیب تسلی است ، چه بنور کشف که موجب ازدیاد محبت و عشق میشود از عیب تسلی که در مذهب عشق نقص است مصون و معصوم ماند درجه سوم ملاحظه عین‌الجمع است که حاصلش رهایی از استهانت مجاهدات و خلاصی از رعونت معارضات و فراغت ازمطالعه بدایات است. باین معنی که سیر الی‌الله مقتضی زحمت و مجاهده است و سالك در ملاحظه عین‌الجمع ازین مشقت و مکابدت رهایی یابد. واز آنجا که عین‌الجمع باعث فناء کلی است سالك ازاحکام تعینات وبشریت خلاص میشود چون درین حالت همه افعال را ازخدا بیند و دیگر در خلق هیچگونه فعلی و اثری و وجودی و رسمی و تأثیری ملاحظه نکنند

و در حقیقت همه مراد حق را بیند و درین وضع از رعونت معارضات نجات یابد. و غرض ازفراغت ازمطالعه بدایت آنستکه بنده تادرسلوکست بعلت اشتغال به موارد سلوك به غیر وآنچه در اطرافش میگذرد التفاتی ندارد امـا چون بعین‌الجمع واصل نشد از رنج طلب و مطالعه امور بدایات فراغت‌یابد. (شرح منازل‌السائرین ص۱۹٤ببعد). رـك: **حقوق.**

حفظ

بکسر اول در لغت بمعنی نگاهداشتن است. (لغت‌نامه) و در اصطلاح ضبط صورممکنه است. (تعریفات‌ص۷۹) باباطاهرگوید «حفظ سِرّ در علم غفلت است و درحقیقت‌تکلف ودرحق عجز «یعنی‌نگاهداشتن حالات و صفات بربوبی در مقام علم سبب غفلت از حقایق است. بجهت آنکه عالم دراین وقت که متوجه ضبط حال است توجه بحق و حقیقت نمیتواند داشته باشد. و در مقام حقیقت سبب تکلف‌است، چون باید خود را برای توجه بحقیقت بزحمت بسیار اندازد. و در مقام حق‌تعالی شانه سبب عجز سالك است. بجهت آنکه درآن مقام موضوعی باقی نمی‌ماند از سالك که حفظی و سری به‌او نسبت توان داد. «حفظ دل از دوجهت است ، حافظ و محفوظ . حافظ رعـایت حفظ جهت حقیقت کند و محفوظ بـرای غفلت . یعنی حفظ از جمله اضافاتست و اضافه معنی رابطی است میانه مضاف و مضاف‌الیه و حافظ که سالك است لطیفه سیاره انسانیه را پیوسته رعایت کند و نظر بر حقیقت دارد ، و محفوظ که قلب یا نفس باشد، پیوسته درکار غفلت و نُکر غفلت است. «رعایت حقیقت بر مریدان است و رعایت غفلت بر مرادان. یعنی سالك باید پیوسته رعایت حقیقت‌را کند، ومراد باید پیوسته مراعات غفلت‌مرید را ازخود وحقیقت‌کند، چه‌مراد میخواهد مریدرا گم کند درخود، امامرید

باید بعلت سلوك التفات بجانب حقیقت را ازخود دورنکند. کسی که مراعات سعی خود کند وآنچه را که از او خواسته از طاعات رعایت کند صاحب اجر خواهد بود. اما کسی که مراعات آنچه را که ازو خواسته‌اند نکند در دنیا و آخرت گرفتار زیان و خسران شود». (شرح کلمات قصار باباطاهر ص ۱۰۰ ببعد)

سنائی گوید:

هرکرا حفظ حق حصار شود | عنکبوتیش پرده دار شود
سوسماری ثنای او گوید | اژدهائی رضای او جوید
نعل او فرق عرش را ساید | لعل او زیب فرش را شاید
زهر در کام او شکر گردد | سنگ در دست او گهر گردد

(حدیقه‌الحقیقه ص٧٤)

حفظ عهد وقوف بنده است بر امر خدای تعالی بعبادت و طاعت بطوریکه اوامر اورا گردن‌نهد و نواهی اورا تن زند. وحفظ عهد ربوبیه و عبودیه آنست که همه کمالات را از خداوند داند و بدو منسوب نماید وهمه نقائص را از بنده داند و بدو منسوب کند. (اصطلاحات حاشیه شرح منازل‌السایرین ص۱۰۵) ــ رــك: **عصمت**.

حفظ‌العهد

وقوف و ایستادگیست بر حدودی که خدای تعالی برای بندگانش قرار داده است تا فاقد اوامر الهی و واجد منهیات او نشود. (کشاف ص ۳۱۱)

حفظ عهد ربوبیت و عبودیت

عبارت ز این است که کمالی را بپروردگار و نقصی را به بنده او منسوب ندارد. (کشاف ص۳۱۱)

حق

بفتح اول و تشدید قاف در لغت بمعنی خدای‌تعالی و تقدس وضد باطل و واجب شدن و سزاوار شدن و درست و امثال آنست و در اصطلاح متصوفه عبارت‌ازوجودمطلق است یعنی‌غیرمقید بهیچ‌چیز. (کشف‌اللغة) ــ اسمی است از اسماء خدای تعالی. و چیز حق یعنی آنچه حقیقتش ثابت است این کلمه در مورد صدق و صواب و گفتار حق و درست هم استعمال شود. (تعریفات) ــ آنچه از جانب خدای بر بنده واجب شود و آنچه را که حق برخود واجب داشته است. (ضمیمه تعریفات ص۳۲۹) ــ حق نزد صوفیان عبارتست از ذات الله (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۲۹) ــ حق خدای عز وجل است. چنانکه خود فرماید «**ان‌الله هوالحق‌المبین**[1]» ــ مرادشان از حق خداوند باشد ازآنچه نامیست از اسماء الله. لقوله تعالی «**ان‌الله هوالحق**[2]» (کشف‌المحجوب ص۵۰۰)

«بدانکه هرچه از امر ایزدی ظاهر شود مرآدمی‌را به‌کمند دعوت از تفرقت با جمعیت خواند وکثرت با وحدت آرد آن جمله اساس ملت است و قاعده شرع. و احکام شارع جمله راست باشد و راست حق است،

۱ــ سوره مبارکه النور آیه شریفه ۲۵.

۲ــ سوره الحج آیه۶۲ و سوره لقمان آیه۳۰.

و حق آنستکه هم حافظ وجود است وهم محرّض جانست در طلب معبود و این از شرع است. و دروغ باطل است و باطل آنستکه هم تلف دروجود آرد و هم غفلت در دل وهم تفرقه در امت و این ازنتایج طبع آدمی باشد و برای اینست که پادشاه عالم ، شرع بخلاف طباع فرستاد تا آدمیان از باطل بحق حلال شرع سفر کنند پس قدم درجاده شرع نهادن حقست. و حق راست کردن و گفتن است. پس حق ایمان آنستکه بدانی همه از اوست حق صورت شریعتست و حقیقت جان شریعت. (صوفی‌نامه باختصار از ص۲۱۳ ببعد)

اگر از باطل هیچ نماند همه حق را ماند. پروانه که عاشق آتش است قوت ازآتش خورد، چون خود را برآتش زند اورا قبول کند، نفی غیریت دهد از همه آتش قوت خورد تا چنان شود که قوت او همه از خود باشد بی‌زحمت غیر و وجود پروانه همه غیر است. (تمهیدات ص ۸۲)

دل‌مرکب‌حقست که درزندانست   در عالم خاك مدتی مهمانست
دل مرغ حقیقت‌استدرعالم حق   نی‌خودبازست که زینت سلطانست
دل‌زنده‌بجان‌وجان‌بود زنده‌به‌حق   گه‌جان‌دردل‌و گاه‌دل درجانست
(تمهیدات ص۲۷۰)

هر که حق را بوسیله اشیاء میداند بحقیقت جاهل است فَامّا هر که اشیاء را بحق داند او عارفست. از حضرت رسالت صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم پرسیدند بماعَرَفْتُ‌اللّه؟ فرمود که عَرَفتَ‌الاَشْیاءِ بِاللّهِ. یعنی حق را بحق دانستم واشیاء دیگر را نیز بحق دانستم. حق را درالوهیت ممانعی ومماثلی نیست بلکه در وجودشریك ندارد و بغیراو هیچ موجودی نیست تا بواسطه تضاد و مماثلت سبب ظهور حق گردد بلکه نور وجود واجبی شامل همه ذرات کائنات گشته، واجلی و اظهر جمیع مفهومات و بدیهیات وجود واحد مطلق است که از غایت ظهور مخفی و مستتر مینماید. وَالاَشْیاءِ انّما یَتَبَیَّن باضدادها مقرر است چون اگر شب نباشد ندانند که روز چیست و

اگر فقر نباشد معلوم نشود که غنا کدامست و اگر ظلمت نباشد نور را کسی نشناسد پس عدمیت ذاتی ما آینه وجود حق است و عجز و افتقار ما آینه قدرت و غنای حقست. و دلیل هستی حق جز حق نتواند بود که بهیچگونه کثرت را بهستی او راه نیست و دلیل را ز هستی ناگزیر است.

چون سالك راه الله از از چهار مسخ طبع وهوا خلاص یابد و دیده دل او بنور وحدانیت مکمل و منور گردد و سر **«والله نورالسموات والارض»** مشاهده افتد بیند و داند که هرکه حق را به اشیاء خواهد که بشناسد بحقیقت جاهلست و عارف حقیقی آنستکه اشیاء را بحق داند. و چون دیده بصیرت فلسفی بنور مشاهده و مکاشفه منور نشده و ذات حق را ضد و همتا نباشد تا موجب ظهور گردد ندانم که فلسفی حق را چگونه خواهد شناخت، مگر که محض عنایت وهدایت رهبر گردد و اورا ازپندار هستی موهوم نیست گرداند و بهستی حقیقی خود متحقق سازد تا همه او بیند و غیری درمیان نبیند» (شرح گلشن‌راز باختصار از ص۶۷ببعد)

اقوال مشایخ ــ ذوالنون گفت هرمدعیی محجوب بادعای شهود حق است چه حق شاهد اهل حقست خدای همان حقست وگفتارش حق و احتیاجی بادعای شهود حق نیست. اگر غایب بود این ادعا بجا می‌نمود پس ادعای شهود حق حجابی بیش نیست. (سلمی ص۲۲) ــ ابوالحسین نوری گفت حق چون آشکار شود هر پرده و حجاب و سرّی را متلاشی کند. (همان‌کتاب ص۱۶۷) ــ ابن مسروق گفت کثرت توجه بباطل معرف و شناسایی حق را از دل بزداید. (ص۲۳۹) ــ شیخ‌الاسلام گفت خدای حق است **«قل‌الله ثم ذرهم فی‌خوضهم یلعبون»**[1]

حقیقة الحق شیيء لیس یعرفه الا المجرد فیه حق تجرید

(امالی پیرهرات ص۷۹)

شیخ‌الاسلام گفت سخن در حق جهل است که هیچ‌کس‌را در ذات

۱ــ سوره مبارکه الانعام آیه شریفه ۹۱.

الله سخنی نیست. و کیفیت آنرا دانستنی نیست، که جز از تصدیق وتسلیم درآن روی نیست. و سخن در حقیقت حیرتست که او خود را شناسد بحق‌الحقیقه دیگر همه عاجزند و متحیر، واو عجز رهی از معرفت، بفضل خویش معرفت میانگارد. (امالی ص۲۷۱)ـ احمد خضرویه گفت دل‌ها جایگاههاست هرگاه از حق پر شود پدید آورد زیادتی انوار آن بر جوارح، وهرگاه که باطل پرشود پدید آورد زیادتی ظلمات‌آن برجوارح. (تذکرةالاولیاء ج۱ ص۲۹۳ و سلمی ص۱۰۵) ـ ابوعبدالله‌بن جلاء گفت همت عارف حق باشد واز حق بهیچ بازنگردد. (تذکرةالاولیاء ج۲ ص ٦٤ و سلمی ص۱۷۹) ـ ابوبکر کتانی گفت وجود عطا از حق شهود حق است بحق. ازجهت آنکه حق است دلیل بر هرچیزی و هیچ‌چیز دون حق دلیل نیست برحق. (همان‌کتاب ج۲ ص۱۲٤) ـ ابوبکر واسطی گفت وز راه حق خلق نیست و در راه خلق حق نیست. (تذکرةالاولیاء چاپ‌تهران ص ۷۳۵)

خلاصه‌کلام آنکه حق اسمی است از اسامی خدای‌تعالی. و نزد صوفیان مراد ازآن ذات‌خداوند عزوجل است‌که شناسایی‌آن برای کسی میسر نیست، چون این ذات را مانند و نظیری نیست و تضاد و مماثلت در آن راه ندارد، بلکه نوریست که شامل همه ذرات کائنات شده و اظهر و اجلی از جمیع مفهومات و بدیهیات است. ازآنجا که عالم صغیر یا وجود انسان آینه حق است، عدمیت ذاتی ما آینه وجود حق و عجز وافتقار ما آینه قدرت اوست پس دلیل برهستی حق جز حق نتواند بود. اما سالکان طریق پس‌از مجاهدات بسیار و ریاضات فراوان چون بمرتبه فناء فی‌الله رسند در مقام مشاهدت افتند و بالمشاهده بینند و دانند که هرکس حق را بمدد اشیاء شناسد جاهلست، چون تنها طریق این معرفت و شناسایی مشاهده و مکاشفه است ازاین جهت فلاسفه که میخواهند این ذات را از طریق اشیاء شناسند سخت بیراهه میروند و درطریق ضلالت و گمراهی قدم مینهند. رـك ذیل کلمه **حقایق** و **حقیقت** در این‌کتاب.

در مثنوی نیز حق سخت آشکارست منتها دیدگان نابینای خلق از مشاهدت تجلیات آن محجوب است هرچه هست حق است و جز یك وجود مطلق ازلی ابدی درعالم هستی چیزدیگری‌نیست. دوبینی واحولی دیدگان ماست که از مشاهده تجلی این ذات در ذرات عالم محجوبست و جمله گمراهی‌ها و همه ضلالت‌ها و بیراهی‌ها ازین دونگری و احولی برخاسته است.

حق پدیدست از میان دیگران	همچو ماه اندر میان اختران
دو سر انگشت بر دو چشم نه	هیچ بینی از جهان انصاف ده
گر نبینی این‌جهان معدوم نیست	عیب جز زانگشت‌نفس‌شوم نیست
تو زچشم انگشت‌را بردار هین	وانگهانی هرچه میخواهی بین
دفتر۱ نی ص۷۶ س۱۴۰۰	ج۱ علا ص۳۸ س٤
مطلق این آواز خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفت اورا من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا وخشم تو
روکه بی‌یسمع وبی‌یبصر تویی	سرتویی چه‌جای صاحب‌سرتویی
چون شدی من کان لله از وله	من ترا باشم که کان‌الله له
گه تویی گویم ترا گاهی منم	هرچه گویم آفتاب روشنم
دفتر۱ نی ص۱۱۸ س۱۹۳۶	ج۱ علا ص۵۱ س
عین صنع از نفس صانع کی‌برد	هیچ هست ازغیرهستی‌چون‌چرد
جمله هستی‌ها ازین‌روضه چرند	گر براق و تازیان وگر خرند
وانکه گردش‌ها ازآن‌دریا بدید	هردم آرد رو بمحرابی جدید
او ز بحر عذب آب شور خورد	تا که آب شور اورا کور کرد
دفتر۲ نی ص۳۰۷ س۱۱۱۵	ج۲ علا ص۱۲۹ س۷
عقل باحس زین‌طلسمات‌دورنگ	چون محمد با ابوجهلان بجنگ
خاك‌زن دردیده حس‌بین‌خویش	دیده حس دشمن عقلست وکیش
دیده حس‌را خدا اعماش خواند	بت‌پرستش گفت وضدماش‌خواند

وانکه او کف دید ودریارا ندید زانکه حالی دید وفردا را ندید
قطره‌ای کز بحر وحدت‌شد سفیر هفت بحر آن قطره را باشد اسیر
دفتر۲ نی ص۳۳۵ س۱۶۰۵ ج۲ علا ص۱۳۹ س۲۸

حق‌الیقین

بفتح اول و ضم قاف در اصطلاح صوفیان عبارتست از فناء درحق و بقاء علمی و شهودی به‌او و این شهود از مقوله احوال است نه‌علم تنها. هرعالمی‌را بمرگ علم‌الیقین‌حاصلست وچون‌ملائکه‌موت‌رابینند علم‌الیقین حاصلش شود و آنگاه که مرگ را بچشد آن حق‌الیقین است. گفته‌اند علم‌الیقین ظاهر شریعت است و عین‌الیقین اخلاص درآنست وحق‌الیقین مشاهده آن. (تعریفات ص۸۰) آنچه با دلیل بنده را عطا کنند علم‌الیقین است و هرچه بمشاهده عطا شود عین‌الیقین وحاصل مراد ازاین مشاهده را حق‌الیقین نامند. (ضمیمه تعریفات ص۲۳۷)ـ بدان‌که یقین عبارتست از اعتقاد جازم راسخ ثابت وآنرا سه مرتبه است: اول یقین که با دلایل قطعی از قبیل برهان و خبر متواتر ومانند آن حاصل‌شود آنرا علم‌الیقین گویند، دوم آنچه از مشاهده بدست آید عین‌الیقین است، و سوم آنچه پس از اتصاف عالم به‌چیزی حاصل شود که حق‌الیقین نامند. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۳۰) ـ دل طالبان را منازلست چون از راه بیان و دلیل علومی را بعقل دریابند آن منزل را علم‌الیقین گویند، و چون کمال صفات آن معلوم بدیده بصیرت معلوم کنند آنرا عین‌الیقین گویند، چون آن علم مرکوز صفت‌دل گردد و نقش‌نگین او شود آنرا حق‌الیقین گویند. ولایت علم‌الیقین فراخ‌تر است و سراپرده عین‌الیقین در درون ولایت علم‌الیقین است ومنزلگاه حق‌الیقین خاص‌الخاص‌است. عین‌الیقین حلیه دلست و علم‌الیقین حالت دلست وحق‌الیقین نهایت است. (یواقیت‌ـ

العلوم ص۷۲)

یقین علمی بود که خداوند اورا شك نیفتد درآن برعرف وعادت، و یقین اندر وصف‌حق سبحانه‌وتعالی اطلاق نکنند زانکه توقیف‌نیامدست. علم‌الیقین به یقین بود، و همچنین عین‌الیقین نفس یقین بود، وحق‌الیقین نص‌الیقین باشد. علم‌الیقین برموجب‌اصطلاح ایشانست آنچه بشرط برهان بود وعین‌الیقین بحکم بیان بود، وحق‌الیقین برنعمت عیان بود. علم‌الیقین ارباب عقول را بود، و عین‌الیقین اصحاب علوم را بود، و حق‌الیقین خداوندان معرفت را بود. و سخن اندرو باز پژوهیدن محالست وتحقیق این باز این آید که یادکردیم و برین قدر اختصارکردیم برروی تنبیه. (ترجمه رساله قشیریه ص۱۳۰)

چون سالك از شك و تشبیه فارغ گردد، نفس اورا برنگ دل او گردانند و از این قوم شود که «اَبْدانَهُمْ فِی‌الدُّنْیا وَ قُلُوبَهُمْ فِی‌الآخِرَة» تنش در دنیا باشد و دلش به عقبی وآخرت باشد. یقین او پس‌از دنیا باشد که چون او از دنیا برفت علم‌الیقین نقد شود آنگاه هرچه درآینه دل بیند عین‌الیقین باشد. باش تا آخرت نیز گذاشته شود تاخود هم حق‌الیقین باشد. و حق‌الیقین کاری‌عظیم است و مرتبتی بلند جمله علم‌ها باحق‌الیقین همچنان باشد که خیال مرد متخیل با عقل مخیل یا صورتها که بواسطه آینه و غیره بیند. (تمهیدات ص۷۱)

آنچه از طریق نظر او استدلال حاصل شود علم‌الیقین است، و هرچه ازراه‌کشف ومشاهده بدست‌آید علم‌الیقین‌است، وهرچه با تحقیقی منفصل از لوث صلصال با ورود پیشاهنگ وصال همراه باشد حق‌الیقین است. وگفته‌اند یقین را اسمی و رسمی و علمی و عینی و وجودیست اسم و رسم آن بعوام تعلق دارد، و علم‌الیقین ازآن اولیاست، و عین‌الیقین خواص اولیا را دست دهد، وحق‌الیقین ازآن انبیاست وحقیقت حق‌الیقین مخصوص پیغمبر ما محمد صلی‌الله علیه و سلم است. (عوارف‌المعارف ص ۵۲۸)

شیخ عبدالکریم گیلانی ذیل کلمه صدیقیّت آورده است که: اما صدیقیت عبارتست از حقیقت مقام «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه» و این معرفت را سه حضرتست: اول حضرت علم‌الیقین، دوم حضرت عین‌الیقین، و سوم حضرت حق‌الیقین. علامت صدیق درگذشتن ازاین‌حضرات آنستکه غیب وجود او را مشهود شود تا بنور یقین آنچه از اسرار الهیست واز دید سایر مخلوقات غایب است به‌بیند و از حقیقت آن مطلع شود و فنای خویش را تحت سلطه انوار جمال ملاحظه‌کند و تا ازین فناء بقای الهی کسب نماید. چون بدین مقام رسد اسما بر او تجلی‌کند و درآن هنگام ذات را ازین اسماء بشناسد و بحد بلوغ علم‌الیقین رسد. سپس ازآن مقام به تجلیات صفات ترقی‌کند و هر صفتی را پس از دیگری مشاهده نماید. سپس ازین مقام نیز برتر رود و به‌مقامی رسد که با کینونیت او را نه باسماء احتیاج افتد ونه به‌صفات و ازآن نیز درگذرد و بشناسایی مواقع اسماء و صفات از ذات نایل آید. و ذات را بذات شناسد و حقایق اسماء و صفات را مشاهده کند و اجمال آنها را در تفصیل و تفصیلشان را در اجمال درك کند و پیوسته در خلقت ربوبیت دگرگونگی‌ها پذیرد تا به اجل محتوم رسد و از کاس‌الرحیق المحتوم بنوشد و دربن حال صاحب حق‌الیقین شود و این اول مقامات مقربین است. (انسان‌کامل جیلانی ج۲ ص۹٤)

قول مشایخ ـ فارس گفت حق‌الیقین حقیقتی است که علم‌الیقین و عین‌الیقین بدان اشارت‌کند. جنید گفت حق‌الیقین چیزیست که بنده تحقق بدان یابد، وآن مشاهده غیوب است مانند مشاهده مرئیات وحکم بر غیب است واخبار صدق ازآن. چنانکه صدیق (پس‌از انفاق همه دارائی خود در راه خدای تعالی) درجواب رسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم که از او پرسید چه برای زن و فرزند خود باقی گذاشتی؟ گفت خدا و پیغامبرش را. و بعضی گفته‌اند علم‌الیقین حال تفرقه است و عین‌الیقن حال جمع و حق‌الیقین جمع‌الجمع است بزبان توحید. (عوارف‌المعارف ص۵۲۸)ـ

شبلی گفت علم‌الیقین آنستکه بما رسید بزبان پیغامبران علیهم‌السلام، و عین‌الیقین آنستکه خدا بما رسانیده از نور هدایت باسرار قلوب بیواسطه، و حق‌الیقین آنستکه بدان راه نیست. (تذکرةالاولیاء ج۲ ص۱۷۷ جهت اطلاع بیشتر ر-ك یقین و علم‌الیقین - و عین‌الیقین درین کتاب.

حقـایق

در اصطلاح صوفیان عرایس الهامست در ملاحف خطاب (شرح شطحیات ص۵۵۹) - ذات احدیت است که جامع جمیع حقایق است. و بحضرت جمع و حضرت وجود نامیده میشود.

حقایق اسماء - تعینات ذاتست و نسبت آنها چه آن صفاتیست که اسماء بدان ازیکدیگر متمایزمیگردند. (اصطلاحات حاشیه منازل‌السائرین ص۱۰۵) - تعینات ذات و نسبت آنست وآن صفاتیست‌که انسان‌ها را از یکدیگر متمایز میگرداند. (تعریفات ص۸۱)

حقایق ازلیه - عبارتست از نقوش اعیان و حقایق و ماهیات در ذات احدیت. مانند نقش درخت در هسته‌اش با تمام شاخ و برگ و شکوفه و میوه آن و همانطورکه درخت منفك از هسته نیست حق‌تعالی نیز منفك از معلومات و معلومات منفك از او نیست. (جامع‌الاسرار ص۱۸۰)

حقایق الهیه - همان علم لدنی‌است‌که بنابقول غزالی ومحی‌الدین عربی مخصوص علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلامست. (همان‌کتاب ص۲۲۹ و ۴۱۷)

بدان‌که حقایق کلیه در واقع بیش از سه نیست و در نزد اهل‌الله نیز بالاتفاق سه است و چهار نیست: اول حقیقت مطلقه بالذات است که فعال و مؤثر بالذاتست وآن حقیقةالله سبحانه است، دوم حقیقت منفعله بالذاتست که مقید و متأثر و سافله و قابله است وآن حقیقت عالمست،

سوم حقیقت احدیت است که جامع بین اطلاق و تقید و فعل و انفعال و تأثیر و تأثر است که از جهتی مطلق است و از جهتی مقید وآن‌حقیقت و هریك ازاین سه نوع حقایق را از جهت جمع و تفصیل و تعیین سه مرتبه است. (نص‌النصوص ص۵۰۲ ببعد و نقدالنقود ضمیمه جامع‌الاسرار ص ۶۸۹)

قول مشایخ ــ ذوالنون گفت: حقایق قلوب فراموش‌کردن نصیب نفوس است. (تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص۱۵۸) ــ رویم گفت تمامی حقایق آن بود که مقارن علم بود. (همان‌کتاب ص۴۸۶) ابوبکر واسطی گفت سخن در راه معاملات نیکوست ولیکن در حقایق با وی است که از بیابان شرك است که از عالم بشریت پدید آید. (۷۴۱)

خلاصه مطلب آنکه ــ حقایق درنزد صوفیان ذات احدیت است و از حقایق اسماء تعنیات ذات و نسبت اوست با صفات که علت تمایزانسان از یکدیگر میشود. و غرض ازحقایق الهیّه نقش حقایق‌ماهیات اعیانست در ذات احدیت و غرضشان از حقایق ازلیه همان علم لدنی است. (رــك **علم**) وحقایق را بطورکلی بسه دسته‌کلی تقسیم‌کرده‌اند که همان وجود باری و عالم کبیر و عالم صغیر باشد. وآنرا حقیقت مطلقه با لذات و حقیقت منفعله بالذات و حقیقتی‌که جامع بین اطلاق و تقید است نامند. اما اساس و اصل همان حقیقت اولیه است و آن دو دیگر آینه جلوات اویند. وآن حقیقت اولیه را اسم و رسم و نعت و صفت و تعریفی نیست. و اسامی موضوعه بمناسبت اعتبارات کمالیه حقایق دیگرند مانند عقل اول و روح‌القدس و امام‌المبین و انسان‌کبیر وغیره. (جهت‌مزیداطلاع رــك نقدالنقود ضمیمه جامع‌الاسرار ص۶۹۰ تا ۶۹۶ و ذیل کلمه‌**حق ــ حقیقت** در این‌کتاب.

الحق بالحق للحق

حق خدای عزوجل است و در تفسیر ابی‌صالح ذیل آیه شریفه **«ولو اتبع‌الحق اهواءهم»** [1] آمده‌است که غرض از حق خدای تعالی‌است. و ابوسعید خراز گفته است «اَلعَبْد مُوقُوفٌ مَعْ‌الحَقّ بِالْحَقّ لِلْحَقّ» یعنی موقوف است با خدا و بخدا و برای خدا. ابویزید ازقول علی سندی گفته است مدتی درحالی بودم «ازخودم و بخودم و برای خودم سپس بحالی دیگر افتادم که از او و به‌او و برای او بود». معنی این کلام آنستکه بنده در اول ناظر افعال خود بود وآن افعالرا بخود نسبت میداد اما چون‌انوار معرفت بر دلش چیره‌شد دید که جمیع اشیاء از خداست وقائم بخداست و معلوم اوست و مردود او. (اللمع ص۳۳٤) ــ درحق تفسیر الله است سبحانه «بالحق» یعنی قایم بحق. هرچه جز حق بحق قایم است. و حق راست افعالیات از ربوبیت و عبودیت. آنکه حق راست حق، نه غیر که ممتنع است از مطالعه حدث بحق قایم است صفت. حق راست جان شاهدان حضرت بنعت فنا در بقا. (شرح شطحیات ص٥٤٥)

«من‌الحق بالحق للحق ــ» «آنکه گویند که «از او و باو و او را». یعنی از الله بالله الله را از خدایست امر ربوبیت، اورا مشیت، ازو پیدا شد نور عظمت، بدوست صفات، اوراست اسماء حسنی ونعوت اعلی. اگر درحق بنده گویند یعنی اکتساب ازو و حال عبودیت براو و ثواب اورا. آنکه گویند که درمیان مانده‌اند. چون حق را بحق بینند معلومات حق را دانند واز حق حق را دانند. (شرح شطحیات ص٥٤٦)

۱ــ ولو اتبع‌الحق اهواءهم لفسدت‌السموات‌والارض ومافیهن (سوره مبارکه المؤمنون آیه شریفه ۷۱)

حقوق

بضم اول درلغت سزاها وپاداش‌هاست. (لغت‌نامه) ـ حقوق‌النفس در نزد صوفه چیزیست که حیات و بقای سالك بدان متوقف است ومازاد آنرا حظوظ نامند (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۳۰) ـ معنای حقوق احوال و مقامات و معارف و ارادات و قصود و معاملات و عباداتست. طیالسی رازی گفت چون حقوق ظاهر شود حظوظ غیبت پذیرد و چون حظوظ آشکار شود حقوق غایب گردد. (اللمع ص۳۳۶) ـ حقوق احکام عبودیتست که از حق بندگان را فرض است. حقیقتش تکلف عارفست در طهارت نفس از دون حق. (شرح شطحیات ص۵۵۹)

حقیقت

بفتح اول در لغت بمعنی چیزیست که بطور قطع و یقین ثابت. (لغت‌نامه) و علم و یقین است و در اصطلاح صوفیان ماهیت را گویند یعنی چیزی که بدان چیز اصل آن چیز است وآن هیولاست، و بدین‌معنی گفته‌اند که حقیقة کل شی هوالحق. و بعضی میان حقیقت و ماهیت فرق میکنند. و در شرح گلشن‌رازست که حقیقت ظهور ذات‌حق‌است بی‌حجاب تعینات و محو کثرات موهومه درنور ذات. (کشف‌اللغات) ـ حقیقت سلب اوصاف تو است باوصاف حق‌تعالی چه او فاعل بتوست و درتو واز تو و تو فاعل نیستی. (ضمیمه تعریفات ص۲۳۷) ـ حقیقت عبارتست از مشاهده تعریف حق‌تعالی و مشرف بصفات و نعوت و عظمت و جلال او. (حیات‌القلوب حاشیه قوت‌القلوب ص۲۷۶)

«در اصطلاح صوفیان حق ذات و حقیقت صفاتست، پس حق اسم ذات و حقیقت اسم صفات میشود، بنابراین غرض ازاین کلمه درنزد آنها ذات حق تعالی و صفات خاصه اوست. ازاین جهت است که مرید چون ترك دنیا گوید و از حدود نفس تجاوز نماید وداخل درعالم احسان شود گویند داخل درعالم حقیقت و واصل بمقام حقایق شده است، و اگر از عالم صفات و اسماء دور و به نور ذات رسد گویند بحق پیوسته است و شیخی لایق اقتدا شده است. دیلمی گوید: حقیقت درنزد مشایخ صوفیه عبارت از صفات خدای تعالی است وحق ذات او تعالی. وگاهی از کلمه حقیقت عالم جبروت را اراده کنند، چه ملکوت در نزد آنان از بالای عرش تا زیر زمین وآنچه در میـــان این از اجسام و معانی و اعراض است میباشد وعالم جبروت غیرملکوتست.

بزرگان گفته‌اند: تابنده درعالم ملکوتست صاحب اختیارست اما چون بعالم جبروت رسد اختیارش سلب شود و مجبورگردد و اختیار او همان اختیار حق شود و اراده‌اش اراده او گردد و سرپیچی ازآن دیگر برایش غیرممکن است. بعضی گفته‌اند حقیقت همان توحیدست و نیز گفته‌اند حقیقت مشاهده ربوبیت است. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۳۳ ببعد)

«حقیقت اسم است و حقـــایق جمع آن و معنایش وقوف دلست به دوام انتصاب بدانکس که بدو ایمان آورده است ، پس اگر در دل بدانچه بآن ایمان آورده است ننگ و خیالی باشد آن دلمان باطلست چنانکه حارثه درجواب سئوال پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که فرمود هر حقی را حقیقتی است حقیقت ایمان تو چیست؟ گفت: از دنیا روی برتافتم و شب‌زنده‌داری و روز روزه‌داری و تشنگی برگزیدم تا چنان شدم که آشکارا عرش پروردگار خود میدیدم و بدو چنان منتصب شدم که گویی بالمعاینه او را میدیدم . (اللمع ص۳۳۶) ـ مرادشان (از حقیقت) بنده باشد اندر محل وصل خداوند و وقوف سر وی برمحل

تنزیه. (جلابی ص۵۰۰) معنی حقیقت چیزیست که ظواهر و بواطن ازو غایب نیست و اشکال قبول نمی‌کند. (شرح شطحیات ص۴۷۹) حقیقت وجود حق است، واو ظاهر و باطن است غایب نیست از علم او و قدرت او. و ارادت او وتجلی صفت او، ظاهر و باطن کون، زیرا که فرع فعل اوست، از فعل او مفارق نیست. (همان کتاب ص۴۸۳)

«قدم در جادهٔ شرع نهادن حق است، و بدل و جان برآن مواظبت نمودن حقیقت است. پس حق راست‌کردن و گفتن است، و حقیقت گفتن به‌نیت و فکرت دل راست به‌وی بودنست. حق ایمان آنست که بدانی که همه ازوست: و حقیقت احسان آنستکه به‌بینی که بوی است. واین حق برمثال ماده است وآن حقیقت برمثال قلب است، و قوام ماده بقلب است و منزل قلب ماده است. پس چون حق صورت شریعت است و حقیقت جان شریعت، و صدق بحق معلومست وعشق بحقیقت متصل. (صوفی‌نامه ص ۲۱۴)

میدان هفتاد وهفتم حقیقت است. از میدان کرامت میدان حقیقت زاید. اصول حقایق سه است: با آنکه شرایع همه حقایقست، و هرچه حقست همه حقیقت است. ازآن سه حقیقت، یکی‌آنستکه الله تعالی بدان عالمست، و بدان واقف و یکتا و بس. علم خدای بپا و سر هرکار ونهاد هرکار، علم آن وی راست، واسرار وی در احکام وی، وتأویل پوشیده های وی برخلق وی. دیگرحقیقت‌آنستکه درخضر آه وخت‌صلوات‌الله‌علیه پوشیده بر موسی علیه‌الصلوات‌والسلام و خضر بدان دانا . و ازآن سه چیز تنزیل پیداکرد: شکستن کشتی، وکشتن‌غلام، و راست‌کردن دیوار. سیم حقیقت‌آنستکه حکیمان بدان بینااند، عارفان بدان‌دانا، و مبتصران ازآن آگاه وآن هزار جزوست بهزار درجه بر سه ترتیب: اول الهام، و دیگـــر فراست، سیم ابصار «فاذاهم مبصرون» ابصار دیدن چیزیست چـــانکه آنست، بنزدیك الله و دیده‌ورکردن الله آن چیـــز رهی را، آنچه خواهد، چندانکه‌خواهد، آنراکه خواهد. (صدمیدان ص۱۶۷)

حقیقت‌چیست پیش‌اندیش بودن | زخودبگذشتن وبا خویش بودن
اگر جانت برون آید ز صورت | ببینی هرچه میدانی ضرورت
حجاب تو نیاید هر دو عالم | ببینی هردو عالم را بیکدم
ازین صورت اگر بیرون‌شوی‌تو | مه‌وخورشید محجوبون شوی‌تو
چو جانت را مقام نور دادند | سر چشم تو سوی حور دادند
مشو مغرور حور و خلد هرگز | که بی‌حق‌نور ندهد خلد هرگز

(اسرارنامه ص۵٤)

«بدان‌که ماهیات حقایق موجودات‌اند ، هر موجودی که بالفعل موجود است آن موجود حقیقتی دارد که اگر آن حقیقت نبودی آن موجود بالفعل موجود نبودی. آن حقیقت را ماهیت میگویند. بعضی گفته‌اند که وجود خدای تعالی عین حقیقت اوست. و بعضی گفته‌اند که وجود خدای تعالی غیرحقیقت اوست، از جهت آنکه وجود خدای تعالی معلوم بشر است، وحقیقت خدای تعالی معلوم بشر نیست ، پس حقیقت او غیر وجود او باشد. امـا در موجودات ممکن جمله اتفاق کرده‌اند که جمله ماهیات دارند وماهیات حقایق موجودات‌اند. (انسان کامل نسفی ص ۳۶۵)

ای درویش هرکه درخواب چیزها می‌بیند، اگرچه آن چیزها که می‌بیند خیال است اما خیال را بر حقیقتی دلالت‌است. ازآن خیال عبور میباید کرد تـا بحقیقت رسند و ازآن حقیقت باخبر شوند. معبر مردم را ازآن خیال که درخواب دیده‌اند میگذرانند و بحقیقت آن خیـال میرساند. همچنین این عالم جمله خیال و نمایش است، اما این خیال و نمایش را بر حقیقتی دلالت است، وآن حقیقت وجود خدای تعـالی است. پس از این خیال ونمایش عبور میبایدکرد تا ازآن حقیقت باخبر شوند. و دانایان معبران‌اند ازجهت آنکه مردم را ازاین خیال و نمایش میگذرانند و از حقیقت که وجود خدایست خبر میدهند و این خیال و نمایش را ازجهت آن عالم گفته‌اند که علامتست بر وجود خدای

عزوجل. (همان کتاب ص۴۲۴)

در موضوع شریعت و حقیقت و فرق این‌دو آورده‌اند: «این دو عبارتست مر این قوم را که یکی از صحت حال حاضر کنند و یکی از اقامت حال باطن. دو گروه اندرین بغلطاند، یکی علماء ظاهر که گویند فرق نکنیم که خود شریعت حقیقت است و حقیقت شریعت. و یکی از ملحده که قیام هریك ازین با دیگر روا ندارند، و گویند که چون حال حقیقت کشف گشت، شریعت برخیزد. و این سخن قرامطه است و مشبعه و موسوسان ایشان. دلیل‌آنکه شریعت‌اندرحکم ازحقیقت جداست آنستکه تصدیق از قول جداست اندر ایمان. و دلیل‌آنکه اندر اصل جدا نیست، ازآنکه تصدیق بی‌قول ایمان نباشد، وقول بی‌تصدیق گرویدن نی، و فرق ظاهرست میان قول و تصدیق. پس حقیقت عبارتست از معنی‌که نسخ برآن روا نباشد و از عهد آدم تا فناء عالم حکم آن متساویست، چون معرفت حق و صحت معاملت خود بخلوص نیت. و شریعت عبارتی است از معنی‌که نسخ و تبدیل برآن روا بود، چون احکام اوامر. پس شریعت فعل بنده بود، و حقیقت داشت خداوند و حفظ و عصمت وی جل‌جلاله. پس‌اقامت شریعت بی‌وجود شریعت‌محال بود، واقامت حقیقت بی‌حفظ شریعت محال. شریعت بی‌حقیقت ریائی‌بود، وحقیقت بی شریعت نفاقی. مجاهدت شریعت و هدایت حقیقت آن یکی حفظ بنده مر احکام ظاهر را برخود، و دیگر حفظ مر احوال باطن را بر بنده. پس شریعت از مکاسب بود، و حقیقت از مواهب.» (کشف‌المحجوب ص ۴۹۸)

«شریعت امر بود بالتزام بندگی و حقیقت مشاهده ربوبیت بود. هر شریعت که مؤید نباشد بحقیقت پذیرفته نبود، و هر حقیقت که بسته نبود شریعت با هیچ حاصل نیاید. و شریعت بتکلیف خلق آمدست، و حقیقت خبر دادنست از تصریف حق. شریعت پرستیدن حقست و حقیقت دیدن حق است. شریعت قیام کردن بآنچه فرمود، و حقیقت دیدن است

آنرا که قضا و تقدیر کرده است، و پنهان و آشکار کردنست. از استاد بوعلی دقاق شنیدم که گفت: «**ایاك نعبد**» شریعتست، و «**ایاك نستعین**» اقرار بحقیقت». وبدانکه حقیقت شریعتست، ازآنجا که‌واجب‌آمد بفرمان وی. وحقیقت شریعتست ازآنجا که معرفت بامر او واجب آمد. (ترجمه رساله قشیریه ص ۱۲۷)

شریعت اسمیست موضوع برای راههای الهی، و مشتمل بر فروع آن راههاست. و حقیقت اثبات شیئی است از طریق کشف وعیان، یا حال و وجدان. گفته‌اند: شریعت تعبد است و حقیقت شهود آن، یا شریعت قیام بامر اوست و حقیقت قیام بدو. بدان‌که شریعت عبارتست از تصدیق قلبی افعال انبیاء وعمل‌کردن بدان. وحقیقت عبارتست ازمشاهده احوال آنها ازطریق ذوق و اتصاف بدان. (جامع‌الاسرار ص۳٤٤ ببعد)

جهت مزید اطلاع رـك: رساله قشیریه ص ٤۳ و جلابی ص ٤۰۸ ببعد، و شرح کلمات باباطاهر ص٦۰ ببعد، و مرصادالعباد چاپ نشرکتاب ص ۲۰۷ تا ۲۱۲ و فتوحات‌المکیه ج۲ ص ٥٦۲ ببعد و کشاف ۳۳۰ تا ۳۳٦ ونیز رـك: ذیل کلمات، **شریعت و طریقت** دراین کتاب.

قول مشایخ ــ مولای متقیان علیه‌الصلواة‌والسلام درجواب سئوال کمیل‌بن‌زیاد نخعی که ازخاصان‌او بود، درباره حقیقت فرمود: «اَلحَقِیقَةُ کَشْفُ سُبحَاتِ‌الجَلالِ مِنْ غَیْرِاِشارِه.» کمیل‌گفت: «زِدْنِی بَیاناً.» فرمود: «مَحْوُالمَوْهُومِ مَعَ‌المَحْوُالمَعْلوم» . کمیل گفت : «زِدْنِی‌بَیاناً.» فرمود: «هَتْكُ السِّتْرِ لِغَلَبَةِالسِّرِّ.» کمیل گفت: «زِدْنِی بَیاناً. فرمود: «نُورٌیَشْرِقُ مِنْ صُبْحِ‌الاَزَلِ ، فَیَلوحُ عَلیٰ هَیاکِلِ التَّوحِیْد آثارِه.» باز کمیل گفت: زِدْنِی بَیاناً . سرانجـام فرمود: «اِطْفَ‌السِراج فَقَدْ طَلَعَ الصُّبْحْ» بر این کلمات مولاعلیه‌السلام شروح بسیار نوشته‌اند ازجمله میتوان رجوع‌کرد به جامع‌الاسرار ص۲۹ ببعد و ص۱۷۰ ببعد و ص۳٤۱ ببعد.

«بایزید گفت: هر که درحق محو شد بحقیقت هرچه هست رسید همه حق است اگرآنکس نبود حق همه خودرا بیند. (تذکرةالاولیاء ج۱

ص۱۷۱)ــ ذالنون مصری گفت: حقیقت معرفت اطلاع حقست براسرار بدانچه لطایف انوار معرفت بدان پیوندد یعنی هم بنور آفتاب آفتاب توان دید. (همان کتاب ج۱ ص۱۲۷) ــ ابن‌عطا گفت: حقیقت اسم‌بنده است، و هر حقی را حقیقتی است ، و هر حقیقتی را حقی و هرحقی را حقی. یعنی هرحقیقت که تو دانی اسم بنده بود، وآن بی‌نشانست و بی‌نهایت و چون بی‌نهایت بود هرحقیقتی را حقی بود. وگفت حقیقت توحید نسیان‌توحید است واین سخن بیان‌آنستکه حقیقت اسم بنده است. (ج۲ ص۷۳) ــ ابوالعباس قصاب گفت: دعوت صدوبیست‌وچهارهزار پیعمبر علیهم‌السلام همه حقست لیکن صفت خلقست. چون حقیقت نشان کند نه حق ماند ونه باطل. (ج۲ ص۱۸۵)

ابابکر ابهری را پرسیدند از حقیقت؟ گفت: تمام حقیقت علمست. سپس سئوال کردند از علم؟ گفت: علم تمامش حقیقت است. (سلمی ص ۳۹٤) جنید را پرسیدند حقیقت‌چیست؟ گفت: آن‌علم «لَدُنیّست» ربانی صفت. این قوم را صفت بشده، حقیقت‌بمانده، عام‌خود حقیقت به‌ندیدند ایشانرا صفت پیدا شده. علم حقیقت است وعین حقیقت، درعین حقیقت است، و حق حقیقتست. علم‌الحقیقه معرفتها، و عین‌الحقیقه وجودها، و حق‌الحقیقه فناء فیها. (امالی پیرهرات ص۱۶۳)

شبلی گفت: شریعت آنستکه اورا پرستی، و حقیقت آنستکه او را بینی. (تذکرةالاولیاء چاپ تهران ص۶۳۳) ابوبکر واسطی گفت راه حقیقت درعدم‌است، تاعدم قبله‌ایشان نیامده راه نیابند، وراه اهل‌شریعت در اثبات است. هرکه بود خود نفی‌کند به زندقه افتد، اما درراه حقیقت هرکه اثبات خود کند بکفر افتد بردرگاه شریعت اثبات‌یابد، بردرگاه حقیقت نفی. (همان‌کتاب ص۷٤۰)ــ شیخ ابوالفضل‌حسن گفت: حقیقت دوچیزست: حسن افتقار بخدای و این از اصل عبودیت است. و حسن اقتداکردن برسول خدای، و این آنستکه نفس را در او هیچ نصیب و

راحت نیست. (ص۸۱۸)

حاصل کلام آنکه: حقیقت درنزد صوفیان به دو اعتبار تلقی‌میشود: یکی حقیقت اشیاء که آن ماهیات موجوداتست، و دیگرمعرفت بصفات و نعوت و عظمت و جلال حق تعالی و مشاهده تصرف او درعالم کون. وسیله رسیدن بحقایق اشیاء علم است، اما معرفت و شناسائی به‌حقیقت، وقتی دست میدهد که بنده درمحل وصل متوقف گردد. یعنی سالك پس از طی تمام مراحل طریقت و رسیدن بمقام فناء فی‌الله و مرتبه بقاء بالله باین معرفت نایل میآید. وآن مقامیست که همه‌چیز براو آشکار میشود، و ظواهر و بواطن ازو غایب نمی‌گردد و بمقام انسان کبیر وکامل آزاد میرسد. پس حقیقت شناسائی حق است بالمشاهده والعیان. و حقیقت آخرین حدیست که صوفی باید بدان برسد وآخرین‌منزل مقصود، ونهایت مقامیست که تصوف بآن منتهی میشود.

در باره فرق آن با شریعت گفته‌اند: «شریعت فعل بنده است، و حقیقت داشت خداوند و حفظ و عصمت او. شریعت پرسیدن حق‌است، و حقیقت دیدن او. شریعت قیام بنده است بآنچه فرموده است، وحقیقت دیدن قضا و قدر و پنهان وآشکارست. پس شریعت از مکاسب است و حقیقت از مواهب، و اقامت بنده بی‌شریعت محال‌است، و اقامت حقیقت بی‌شریعت هم محال. درنتیجه شریعت بدون حقیقت انجام اعمالیست‌که با روی و ریا توأم باشد، و حقیقت بی شریعت نفاقیست که به نتیجه‌ای نمیرسد. و سالك وقتی میتواند بحقیقت رسد که صاحب شریعت باشد، و تمام اوامر و نواهی را از سر صدق و اخلاص بجا آورد.

همه مشقات و ریاضاتی که صوفی تحمل میکند برای رسیدن باین حقیقت است، و تمام تعالیم مشایخ و مجاهده وکوشش‌های‌مریدان جهت آنستکه باین موهبت عظیم نایل آیند. صوفی چون باین مقام رسد دیگر تکلیف از او برخاسته است، و احتیاجی بمجاهده و ریاضت ندارد چه مجاهدات تا وقتیست که باین مرحله رسد، چون بدینجـا رسید دیگر

محلی برای ریاضت باقی نمی‌ماند. جان پاك و دل صافی سالك ازین مرحله ببعد چون آینه‌ای صافی است که هستی درآن جلوه‌گرست و از این پس تنها برای درك حقیقت چشم بینا و دل صافی لازمست چه جمال حق برای چنین کسی دیگر آشکارست، و زبان حقیقت برای او گویا.

اما درمثنوی آمده است که: حق وباطل باهم آمیخته‌است وانکار حقیقت از غلبه خیالست. این آمیختگی‌را محلی باید تامشخص باشد، و بدگمانی باعث تخلیط حق و باطل میشود والا حقیقت را با همین چشم و گوش ظاهر میتوان دید و حس کرد. هیچ نامی بی‌حقیقت نیست منتها تا ما در عالم حس هستیم حقایق را تأویل میکنیم و همینکه از عالم حس خارج شویم واز اوصاف بشریت برهیم به حقیقت کامله خواهیم‌رسید. درمقدمه دفتر پنجم مثنوی درباره شریعت و طریقت و حقیقت وکیفیت و رابطه این سه، مطالبی آمده است که نقل آن دراینجا ضروریست.

«شریعت همچو شمعیست ره می‌نماید و بی‌آنکه شمع بدست آوری راه رفته نشود. و چون در ره آمدی رفتن تو طریقت است. و چون رسیدی بمقصود آن حقیقتست. وجهت این گفته‌اند «لَوْظَهَرَتِالحَقایِق بَطَلَتِالشَّرایِعْ». همچنانکه مس زر شود ویا خود از اصل زر بود، او را نه‌کیمیا حاجتست که آن شریعتست ونه خودرا درکیمیا مالیدن، که آن طریقتست. چنانکه گفته‌اند: «طَلَبُالدَّلِیْل بَعْدَالوصُولِاِلیَ‌المَدلول قَبِیْح، وَ تَرْكُالدَلِیل قَبْلَالوُصولِ اِلیَ‌المَدلُوْل مَذْمُوم.» حاصل آنکه شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد ویا کتاب، و طریقت استعمال کردن داروها و مس را درکیمیا مالیدن است و حقیقت زر شدن مس. کیمیادانان بکیمیا شادند که ما این علم میدانیم، و عمل‌کنندگان بعمل کیمیا شادند که ما چنین‌کارها میکنیم، وحقیقت‌یافتگان بحقیقت شادند که ما زر شدیم، وازعمل‌کیمیا آزاد شدیم. **«کل‌حزب بمالدیهم‌فرحون»** یا مثال شریعت همچو علم طلب آموختنست ، و طریقت پرهیزکردن بموجب طلب و داروها خوردن، و حقیقت صحت یافتن ابدی و ازآن

فارغ شدن. چون آدمی ازین حیات میرد، شریعت و طریقت ازو منقطع شود، وحقیقت ماند. شریعت علمست، طریقت‌عمل‌است، وطریقت‌الوصول الی‌الله. (مقدمه دفتر پنجم مثنوی).

از دوپاره پیه این نور راون | موج نورش میزند بر آسمان
گوشت پاره که زبان آمد ازو | میرود سیلاب حکمت همچوجو
سوی‌سوراخی که‌نامش گوش‌هاست | تاباغ‌جان کمیوه‌اش‌هوش‌هاست
شاهراه باغ جان‌ها شرع اوست | باغ‌وبستانهای عالم فرع اوست
دفتر نی ص۳۸۲ س۲٤٥۱ | ج۲ علا ص۱۵۸ س۲۵

خویشتن نشناخت مسکین آدمی | از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن‌را آدمی ارزان‌فروخت | بوداطلس‌خویش‌بردلقی‌بدوخت
دفتر۳ نی ص۵۷ س۱۰۰۰۰ | ج۳ علا ص۲۱۸ س۱

هیچ نامی بی‌حقیقت دیده‌ای | یا زگاف ولام‌گل‌گل چیده‌ای
اسم خواندی رو مسمی را بجو | مه به بالا بین نه اندرآب جو
گر زنام وحرف خواهی‌بگذری | پاك‌کن‌خودرازخود هین‌یکسری
همچوآهن زآهنی بی‌رنگ شو | در ریاضت آینه بی‌رنگ شو
خویش‌راصافی کن‌ازاوصاف‌خود | تا به‌بینی ذات پاك صاف خود
بینی انـدر دل کتاب انبیـا | بی‌کتاب و بی‌معید و اوستـا
دفتر۱ نی ص۲۱ س۳۱٤ | ج۱ علا ص۹۰ س ۲۱

حس‌ها با حس تو گویند راز | بی‌زبان و بی‌حقیقت بی مجاز
کین حقیقت قائل تأویل هاست | وین توهم مایه تخییل هـاست
آن حقیقت کان بود عین‌وعیان | هیچ تاویلی نگنجد در میان
چونکه حس‌ها بنده حس‌تو شد | مر فلك‌ها را نباشد از تو بد
دفتر۲ نی ص٤۲۹ س ۳۲٤۷ | ج۲ علا ص۱۷۷ س۲۱

بدگمانی نعل معکوس وی است | گرچه‌هرجزویش‌جاسوس‌وی‌است
بل حقیقت درحقیقت غرقه شد | زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد
دفتر۳ نی ص۳٦٦ س۱٦۳۵ | ج۳ نی ص۵۹۱ س۳

چون مقلب حق بود ابصار را / کـه بگرداند دل و افکار را
چاه را تو خانهای ببینی لطیف / دام را تو دانه‌ای ببینی ظریف
این‌تسفط نیست تقلیب خداست / مینماید که حقیقت‌ها کجاست
آنکه انکـار حقایق میکند / جملگی رو بر خیالی می‌کند
او نمی‌گوید که حسبان خیال / هم خیالی باشدت چشمی بمال

دفتر۶ نی ص۴۸۳ س۳۶۹۴ — دفتر۶ نی ص۶۳۹ س۱۵

صورت شهری‌که آنجا میروی / ذوق بی‌صورت‌کشیدت ای‌روی
پس بمعنی میروی تا لامکان / که خوشی غیرمکانست و زمان
صورت یاری که سوی او شوی / از برای مونسی‌اش میـروی
پس بمعنی سوی‌بی‌صورت شدی / گرچه زان‌مقصود غافل آمدی
پس حقیقت حق بود معبود کل / کز پی ذوق است سیران سبل
لیك بعضی روسوی دم‌کرده‌اند / گرچه سر اصلیت‌سر گم‌کرده‌اند
آن زسرمییابد آن داد این ز دم / قوم دیگر پا و سر کردند گم
چونکه گم‌شد جمله جمله یافتند / ازکم آمد سوی کل بشتافتند

دفتر۶ نی ص۴۸۷ س۲۷۵۱ — دفتر۶ نی ص۶۴۱ س۱

حقیقه‌الحقایق

مرتبه احدیت جامع بجمیع حقایق است که آنرا حضرت جمع و حضرت وجود نامند. (تعریفات ص۸۰) ذات احدیت‌جامع بجمیع‌حقایق است‌که بحضرت جمع و حضرت وجود مسمی است. (اصطلاحات حاشیه منازل‌السائرین ص۱۰۵) ــ نزد صوفیه مرتبه عمی است. و از شیخ عبدالرزاق کاشی منقولست که حقیقه‌الحقایق ذات احدیت است کـه جامع جمیع حقایق است وآنرا حضرت جمع وحضرت وجود میخوانند. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۳۴)

حقیقت محمدیه

در اصطلاح ذاتست با تعیّن اول که اسم اعظم است. (تعریفات ص ۸۱) ــ ذاتست با تعیّن اول که تمام اسماءالحسنی با اوست وآن اسم‌اعظم است. (اصطلاحات حاشیه منازل‌السائرین ص۱۰۵) ــ حقیقت محمدی برزخیست میانه قوسین احدیت و واحدیت که از تجلی اول ظاهر گشته چنانکه هیچ چیز را از صورت و معنی فروگذاشت نکرده که آنرا در خود بخودی خود ننموده. ــ حقیقت محمدیه آنستکه حق‌سبحانه نور وجود عام را بحقیقت محمدی مقترن گردانید. و درعرف محققان‌خلق عبارت از اقتران وجودست بحقیقتی از حقایق‌کونی. پس مراد از تنویر حقیقت محمدیه، آفریدن او مظهر تام هدایت واظهار وجود خود بر عالمیان کردنست. پس برکافه امم عموماً و بر امت محمد صلی‌الله‌علیه وآله و سلم خصوصاً واجب است درمقابله این نعمت عظمی و موهبت کبری حمد حق سبحانه بتقدیم رسانیدن، فکیف‌که وجود همه موجودات برمقتضای لَولاکَ لَمّا خَلَقْتُ الأفلاکَ تابع‌وجود اوست. (حاشیه‌اشعه‌اللمعات ص۲۰)

در شرح تعرف آمده است‌که «واین عجب نیست که گروهی از بزرگان گفته‌اند: برکت سعادت در ازل باقبال مصطفی بود، و شومی شقاوت باعراض او بود. وآن آن بود که چون خدای تعالی جان در کالبد آدم علیه‌السلام آورد چشم بازکرد، درهای آسمان بگشادند تا بر ساق عرش نبشته دید «لاالٰه‌الاالله محمد رسول‌الله» (شرح تعرف ج۲ ص۴۵) ــ خدای گفت: «لَوْلا مُحَمَّدٌ ماخَلَقْتُ الدُّنْیا وَالآخِرَةَ وَلاالسَّمٰواتِ وَالأرْضَ وَلَاالعَرْشَ وَلَاالکُرْسِیَّ وَلَااللَّوحَ وَلَاالقَلَمَ وَلَاالجَنَّةَ وَلَاالنار. وَ لَولا مُحَمَّد(ص) ماخَلَقْتُکَ یا آدَم.» (همان‌کتاب ۲۰ ص۴۶) ــ اول چیزی که خدای بیافرید نور محمد(ص) بود، و چهارهزارسال برراست‌عرش

ایستاده بود تسبیح و استغفار میکرد تا چون روز قیامت باشد تسبیح خویش به مطیعان امت خویش بخشد تا تقصیر ایشان بآن تسبیح تمام کرده. (ج۲ ص۴۹) ـ خدای تعالی چون جان مصطفی را بیافرید پیش ازآنکه همه خلق را بیافریند، اورا برسه مقام بدانست: برمقام قرب، و بر مقام لطف و برمقام هیبت. هزارسال بر مقام قرب بداشت تا با حق صحبت و انس گرفت، و هزارسال برمقام لطفش بداشت تا انبساط گرفت، و هزارسال برمقام هیبتش بداشت تا ادب گرفت. از لطف انبساط یافت، و از هیبت ادب یافت و از قرب انس یافت. (ج۲ ص۵٤)

«میگویند «لَولاكَ لَمّا خَلَقْتُ الكَوْنَيْن.» اگر نه برای وجود تو بودی وآشکار کردیم، و ترا ای محمد (ص) از بهر خود برگزیدیم. محمد را از بهر خود آفرید تا مونس و همسر او باشدکه «خَلَقْتُ العالَمَ لَكُمْ وَخَلَقْتُكُمْ لِأَجْلی.» وجمله موجودات ازبهرمحمدآفرید. (تمهیدات ص۱۸۰) ـ از سهل‌بن عبدالله تستری و شیبان راعی بشنوکه ازخضر شنیده‌اند که گفت: خدای عزوعلا نور محمد را از نور خود پدیدکرد، و بر دست خود آن نور بداشت صدهزار سال پس هر شبانروزی‌که هزار سال دنیوی باشد نظر درآن نورکردی، بهرنظری نوری وکرامتی از نو این نور بیافتی. پس ازین جمله نور جمله موجودات و مخلوقات پدید کرد. (همان‌کتاب ص۲٤۸) ـ نور مصطفی علیه‌السلام چندان است‌که از سواد تا بیاض و یا از حرکت تا سکون. جمله روندگان بشخصی رسیده‌اند که قیام دوعالم ملك و ملکوت بدوست. بعضی نور احمدی دانسته‌اند و بعضی جمال صمدی. (ص۳٤۸)

«جیلانی در انسان کامل آورده است: بدان‌که خدای تعالی صورت محمدیه را از نوری که ببدیع‌القادر مسمی است بیافرید، و باسم المنان القاهر درآن نظر فرمود، سپس باسم اللطیف‌الغافر بدان تجلی فرمود، تا آن نور بدو قسم شد. از نصف اول که درطرف راست قرار گرفت بهشت را آفرید وآنرا دارالسعادة منعمین ساخت، ودر نصف دیگرکه در

طرف چپ قرار داشت دوزخ را آفرید وآنرا دارالشقاوه اهل ضلال نمود. (انسان‌کامل جیلانی ج۲ ص۲۹) و بدانکه پس‌ازآنکه بهشت و دوزخ را وآنچه در ورز نعیم مؤمنین و عذاب کافران است ازصورت محمدیه بیافرید، صورت آدم علیه‌السلام را ازاین صورت محمدیه خلق فرمود. چون خدای تعالی محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را درکمال‌خلقت آفرید و اورا مظهر جمال و جلال خود نمود، و هرحقیقتی از حقایق اسماء و صفات خودرا در او بیافرید. سپس نفس محمد صلی‌اله‌علیه‌وآله وسنم را در نفس خود آفرید، و نفس جز ذات شیئی چیز دیگری نیست. و در پیش‌گفته‌ام که بعضی ازحقایق خود خلق فرمود. وچون نفس اورا چنانکه گفتیم خلق فرمود، نفس آدم را از نسخه آن نفس بیافریده. (ص ۳۶ ج۲) و بدانکه چون خدای تعالی نفس محمد صلی‌اله‌علیه‌وسلم را از ذات و نفس حق آفرید، اورا جامع صفات جمال و جلال نمود. ملائکه عالیین را از صفات جمال نفس او خلق‌کرد، و ابلیس و اتباع او را از صفات جلالش. (ص۳۸)

سپس ذیل عنوان «انسان‌کامل محمد صلی‌اله‌علیه وآله وسلم که او مقابل حق وخلق است» آورده است‌که: این باب عمده ابواب‌این‌کتابست، بلکه تمام این‌کتاب از اول وآخرش شرح این بابست. پس بدان‌که انسان کامل هرکدام نسخه دیگری است، هرچه در یکی هست بکمال وتمام در دیگری نیز موجودست. آنان چون آینه‌هائی هستند که در مقابل هم قرارگرفته‌اند، و در هرکدام ازآنها همان منعکس است‌که در دیگری می‌بینی. اما در بعضی ازآنها اشیاء بالقوه است و در بعضی بالفعل، پس انبیاء و اولیاء کاملانند جزاینکه در این کمال با یکدیگر مختلف‌اند و فرق دارند، بعضی‌کاملند وبرخی اکمل ولی هیچیك ازآنان بکمال محمد صلی‌اللهعلیه‌وسلم نمیرسند. او انسان‌کاملست وباقی انبیا و اولیا همه باو ملحق میشوند، از قبیل الحاق کامل به اکمل، و بدو منسوبند چون‌انتساب فاضل بافضل. اما لفظ انسان کامل مخصوص اوست، او باتفاق همه‌انسان

کاملست و هیچیك از کملان ازلحاظ خلق و اخلاق به درجت او نمیرسند (ج۲ ص۴۴) و بدانکه انسان‌کامل همان قطبی است که دوران افلاك از اول تا آخر بوجود او بسته است. او تنها وجود واحدیست تا ابدالاباد که بلباس‌های متنوع در مکان‌های مختلف ظهور می‌نماید. (ج۲ص۴۶)

سید حیدر آملی در جامع‌الاسرار خود گوید قطبیت کبری که مرتبه قطب‌الاقطاب‌است عبارتست ازباطن نبوت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم و خاتم‌الانبیاء و قطب‌الاقطابی جز همین باطن خاتم‌الانبیاء وجود ندارد. (جامع‌الاسرار ص۳۸۴) و شیخ‌کامل مکمل محی‌الدین‌العربی در کتاب الفصوص خود و در فص شیثی آورده است که «همه پیامبران از عهدآدم تاآخرین‌آنها هرچه‌گرفته‌اند ازمشکلات خاتم‌النبیین گرفته‌اند. هرچند وجود خاکیش متأخر بود ولی وجود حقیقی او بیش‌ازهمه بوده است و ازاین جهت فرمود «کنت‌نبیاً وآدم بین‌الماء والطین» (ص۳۹۰) و مظهر حاکم عادل همین حقیقت و قطب ازلی و ابدی است که آنرا حقیقت‌محمدیه نامند» (ص۳۹۲) وجمیع مراتب و مقامات نبوت ورسالت و ولایت در ظاهر و باطن باین حقیقت محمدیه راجع است. (ص۴۰۰)

و در نص‌النصوص آورده است: بدانکه او علیه‌السلام صورتاً و معناً بزرگترین و عظیم‌ترین موجودات و مخلوقاتست. از لحاظ مقام ومرتبت اشرف انبیاء و رسل است. صورت حق وسایه او و خلیفه‌اوست. آدم‌حقیقی و انسان کلی است. وآنچه درحدیث آمده است که «خَلَقَ‌اللّهُ‌تَعالیٰ آدَمَ عَلیٰ صُوُرَتَه» یعنی این صورت که مجموع جامعیت اسماء و مجموعیت ذات الهی است. آدم حقیقی غیر او نیست وازاین‌جهت‌فرمود: «مَنْ‌رآنی فَقَدْ رَای‌الحَقّ» و خدای تعالی در باره‌اش فرمود: **«ومن‌یطع‌الرسول‌فقد اطاع‌الله»** و نیز فرمود: **«فکان قاب قوسین اوادنی.»** که اشارتست بـه ارتفاع دوئیت و بقاء وحدت صرف حقیقتی‌که از آن بکلمه «هوهو» تعبیر میکنند. (نص‌النصوص ص۴۶).

«حقیقت محمدی باصطلاح این طایفه عبارت از ذات احدیت است

باعتبار تعین اول، و مظهر اسم جامع الله است، و الله اسم ذاتست باعتبار جمیع اسماء و صفات و مجموع اسماء و صفات درتحت اسم‌الله مندرجست. والله‌که ذات‌مسمی‌است به‌اعتبارجمیع‌صفات، اسم‌اعظم‌است والله‌اکبربدین معنی‌ناطقست. پس‌چنانچه الله بحقیقت‌ومرتبت مقدمست‌برجمیع‌اسماء، و ظهوروتجلی‌برجمیع‌اسماء نموده، انسان‌کامل که‌مظهر کلی‌اسم‌الله‌است باید که بذات و مرتبت بر باقی جمیع مظاهر مقدم باشد، بنابر اتحاد مظهر و ظاهر پس جمیع مراتب موجودات که مظاهر اسماء الهیه‌اند، مظهر انسان کامل باشند، و حقیقت انسان مشتمل باشد برجمیع اشیاء اشتمال کلی علی‌الاجزاء .

احد ذاتست باعتبار بر انتفاء تعداد اسماء صفات و نسب و تعینات در میم احمد که تعین محمد است. چون امتیاز احمد از احد به میم است که عبارت از تعین است ظاهر گشته، چه مظهر حقیقی احد حقیقت احمد است و باقی مراتب موجودات مظاهر مظهر حقیقت محمدی‌اند. از این معنی‌است که عرفا فرموده‌اند: که حق‌را چنانچه درجمیع‌مراتب موجودات سریانست، انسان کامل را نیز می‌باید که درجمیع‌مراتب موجودات‌سریان باشد. چه کامل کسی است که از خود فانی و ببقای حق باقی شده است. (شرح گلشن راز ص۲۳) .

حاصل کلام آنکه: صوفیان در تعبیر حدیث «اول ماخلق‌الله نوری» گویند: اول چیزی که خدای‌تعالی خلق کرد نور محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم بود که بصورت آدم و سپس سایر انبیاء ظاهر شد، واین نور همان روح الهیست که درآدم دمیده شد. حقیقت محمدی مبداء حیات وروح همه چیز و حیات آنست و واسطه بین خدا و بندگانش و منبع فیض عارفانست. بنابراین در نظر صوفیان، خاصه ابن‌عربی و جیلانی حقیقت محمدیه تنها همان شخص تاریخی که پیغمبر ما مسلمانانست نیست، بلکه حقیقت الهیست که ساری در وجود و علت اولای خلق وهرچه مخلوقست میباشد. عقل کل است که وجود مطلق را بعالم حق می‌پیوندد. مثال

کامل عنایت حق و خلیفه اوست. درصورت تمام انبیاء از آدم تا عیسی علیهم‌السلام ظهور نمود، و سرانجام در هیکل رسول اکرم صلی‌الله‌علیه وآله‌وسلم بعالم عرضه شد. ازآنجا که عالم جز ظهور این حقیقت نیست، انسان‌کامل یا عالم صغیر ویا انسان کبیر هم در واقع ظهوریست ازین حقیقت‌کامله که از آن به‌قطب وقطبیت‌کبری نیز تعبیرمی‌کنند. بنابراین «برکت سعادت و شومی شقاوت در ازل و ابد باقبال و اعراض مصطفی بسته است.» و تنها راه نجات، شناسائی و توسل باین حقیقت کامله است.

جهت اطلاع بیشتر ازکیفیت این اصطلاح ر.ك شرح تعرّف ج۲ ص ٤٥ تا ٥٥: تمهیدات ص٢٥٤ تا ٣٥٤، و انسان‌کامل جیلانی ص٢٩ تا ٤٨، وفصوص‌الحکم ذیل فص شیث و شروح برآن و فتوحات‌المکیه ج۱ ص ٢٢٩ ببعد، و نص‌النصوص ص٤١ تا ٥٢ و ٢٩٤ تا ٢٩٧ جامع‌الاسرار ٣٨٤ تا٤٠٠، ولمحات ص٢٠ببعد و شرح گلشن‌راز ص١٩٤ببعد وفی‌التصوف الاسلامی و تاریخه ص١٥٨ تا ١٧١.

اما درمثنوی: حقیقت محمدی عبارتست ازجامع‌جمیع کمالات رسالت و نبوت و بحکم حدیث «اَوَّلَ ماخَلَقَ‌اللّهُ نُورِی» وحدیث شریف «لَوْلاكَ لَمّا خَلَقْتُ‌الأفْلاكَ» نبوت او بر آدم و ذریت او سابق بود، و پیش از همه پیغمبران درظهور آمد، چون جامع همه مراتب انبیاء بود، پیغمبران دیگر در حقیقت جلوه‌ای از جلوات شئون این‌حقیقت‌کامله بوده‌اند، و ازاین جهت‌است‌که اورا خاتم‌النبیین‌نامیدند. پس شناسائی این حقیقت، شناسائی حق است و التجای باو التجای بحق است. و این حقیقت کامله را باید در وارثان او واولیاء حق جستجو کرد چنانکه شمس‌تبریزی‌گفته است: «انبیاعلیهم‌السلام همه‌معرف‌همدگرند، سخن‌انبیا شارح‌ومبین‌همدیگرست. بعد ازآن یاران‌گفتند که: یا رسول‌الله هرنبی معرف‌من‌قبله‌بوده اکنون تو خاتم‌النبیین معرف تو که باشد؟ گفت: «مَنْ عَرَفَ‌نَفْسِهِ فَقَدْعَرَفَ‌رَبَّه. یعنی «مَنْ عَرَفَ‌نَفْسِی فَقَدْعَرَفَ رَبّی.» یعنی محمدیان من جمیع‌الوجوه معرف حال و قال محمدند.

برخاك‌درش ازسردل‌کن سجده — این‌کار دلست کارپیشانی نیست
(افلاکی ص۶۶۰ و مقالات شمس ص۲۱)

و نیز گفت: اگر پرتو محمد(ص) بزند هم تو بسوزی وهم آنکس که اعتقادش میدادی ، گوهر نور میدهد خواه برجه و خواه فروجه. (مقالات شمس ۱۰۱).

خطبه شاهان بگردد وان کیا — جز کیا و خطبه‌های انبیا
زانکه بوش‌پادشاهان ازهواست — بارنامه انبیا از کبریاست
از درم ها نام شاهان برکنند — نام احمد تا قیامت میزنند
نام احمد نام جمله انبیاست — چونکه‌صدآمد نودهم‌پیش‌ماست
دفتر۱ نی ص۶۸ ص۱۱۰۳ — ج۱ علا ص۳۰ س۱۰

جان کمالست و ندای او کمال — مصطفی گویان ارحنا یا بلال
ای بلال افراز بانگ سلسلت — زان دمی کاندر دمیدم در دلت
زاندمی کآدم‌ازآن‌مدهوش گشت — هوش اهل‌آسمان بیهوش گشت
دفتر۱ نی ص۱۲۱ س۱۹۸۶ — ج۱ علا ص۵۲ س۹

آن نمك‌کز وی محمد املحست — زان حدیث بانمك او افصحست
این نمك باقیست از میراث او — با تواند آن وارثان اورا بجو
پیش‌تو شسته ترا خود پیش‌کو — پیش‌هست‌جان پیش‌اندرپیش‌کو
دفتر۱ نی ص۱۲۳ س۲۰۰٤ — ج۱ علا ص۵۲ س۱۸

مرتبه انسان بدست اولیا — سغبه چون‌حیوان شناسش‌ای‌کیا
بنده‌خود خواند احمد دررشاد — جمله عالم‌را بخوان قل یا عباد
عقل‌تو همچون شتربان تو شتر — میکشاند هر طرف در حکم مر
عقل عقلند اولیاء عقل‌ها — بر مثال اشتران تا انتها
اندر ایشان بنگر آخر ز اعتبار — یك قلاوزست جان صد هزار
دفتر۱ نی ص۱۵٤ س۲٤۹۵ — ج۱ علا ص۶۶ س۱۶

چون‌جمال‌احمدی درهردو کون — کی بدست ای‌فریزدانیش عون
نازهای هردوکون او را رسد — غیرت‌آن‌خورشید صدتورا رسد

که درافکندم بکیوان گوی را / در کشید ای اختران آن روی‌را
در شعـاع بی‌نظیرم لا شوید / ورنه پیش نور من رسوا شوید
دفتر٦ نی ص۳۱۱ س٦٧٤ / ج٦ علا ص٥٦٧ س٢٧

آسمان‌هـا بنده مـاه ویند / شرق‌ومغرب جمله نانخواه ویند
زانکه لولاکست بر توقیع او / جمله در انعام و در توزیع او
گر نبودی او نپاییدی فلك / گردش و نور و مکانی ملك
گر نبودی او نپاییدی زمین / در درونه‌گنج و بیرون یاسمین
رزق‌ها هم رزق خواران ویند / میوها لب خشك یاران ویند
دفتر٦ نی ص۳۹۲ س۲۱۰۲ / ج٤ علا ص٦٠٢ س١٧

زان محمد شـافع هر داغ بود / که زجزحق چشم او مازاغ بود
درشب دنیا که محجوبست شید / ناظر حق بود وزو بودش امید
در نظر بودش مقامات العبـاد / لاجرم نامش خدا شاهد نهاد
پس بدید او بی‌حجاب اسرار را / سیر روح مؤمن و کفار را
شاهد مطلق بود در هر نزاع / بشکند گفتش خمار هر صداع
عشق حق وعشق شاهد بازیش / بود مایه جمله پرده سازیش
پس ازآن لولاك گفت اندر لقا / در شب معراج شاهد باز ما
دفتر٦ نی ص٤۳٥ س٢٨٦١ / ج٦ علا ص٦١٩ س٨

و نیز رـك: دفتر چهارم ذیل عنوان «نمودن جبرئیل علیه‌السلام خودرا بمصطفی‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.» (ج٤ نی ص٥٠١ تاآخر دفتر) که نتیجه گرفته است:

احمد ار بگشاید آن پر جلیل / تا ابد مدهوش ماند جبرئیل
دفتر٤ نی ص ٥٠٣ س۳۸۰۰ / ج٤ علا ص٤٢٥ س٢١

حکـــم

بضم اول در لغت بمعنی امر کردن و سبب و علت است. (لغت‌نامه) ودراصطلاح اسناد امرست بدیگری ازطریق ایجاب وسلب. ونیز گفته‌اند وضع شیئی است بجای خود. وگفته‌اند حکم چیزیست که عاقبتی نیك و محمود داشته‌باشد. وحکم شرعی عبارتست ازامر خدای تعالی که بافعال مکلفین تعلق گیرد (تعریفات ص۸۲) ـ غزالی گفته است: حکم‌است، و قضاست، و قدر است. متوجه کردن‌اسباب بجانب‌مسببات حکم‌مطلق‌است، و وی سبحانه وتعالی مسبب همه اسبابست مجمل و مفصل، و از حکم قضا وقدر منشعب و متفرع میگردد. پس تدبیر الهی اصل وضع اسباب را تا متوجه گردد جانب مسببات حکم اوست. و قایم کردن اسباب کلیه، و پیدا کردن آن نقل زمین وآسمان وکواکب و حرکات متناسبه آن و جزآن که متغیر و مبتذل نمیشود و منعدم نمیگردد تا وقتیکه اجل آن دررسد، قضاست. ومتوجه گردانیدن این‌اسباب، باحوال واسباب متناسبه محدوده و مقدره محسوبه بجانب مسببات، و حادث گشتن آن لحظه بلحظه قدر است. پس حکم تدبیر اولی کل و امر اوست **کلمح‌البصر**. و قضا وضع کلی مر اسباب کلیه دائمه را. و قدر توجیه این اسباب کلیه به مسببات معدوده به عدد معین که زیاده ونقصان نگیرد. از اینجاست که هیچ‌چیز از قضا وقدر وی تعالی بیرون نرود و زیادت نقصان نپذیرد. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۷۵) ـ حکم انبساط است. (شرح شطحیات ص ۶۳۵) .

«ایدرویش، در ظاهر شریعت حکم خدا و قضای خدا و قضای خدا و قدر خدا و تقدیر خدا به‌یك معنی است، و ازین جمله بعضی علم او میخواهند، و بعضی علم و ارادت او میخواهند: اگر علم و ارادت او تقدیر اوست، و علم وارادت او بجمله اشیاء محیط است‌بکلیات‌وجزئیات

عالم پس جمله اشیاء به تقدیر او باشد، و رد تقدیر او به‌هیچ‌وجه ممکن نیست ونبود. (انسان‌کامل نسفی ص۶۲) ــ بدان‌که علم خدای بدانچه در افلاك و انجم نوشته شده است، حکم خدای است. وآنچه در افلاك و انجم نوشته است، قضای خدای است. و اثرهای افلاك و انجم که درین عالم سفلی ظاهر میشوند قدر خدای است. پس سه مرتبه آمد: اول‌اندیشه کردن که چه مایه بکار باید حکم است، وچون آنچه بکار میباید حاصل کند قضاست، وچون درحرکت‌آید و ظاهر گردد قدر است. پس علم خدا بافلاك و انجم و عناصر و طبایع حکم خدای است، و چون افلاك وانجم و طبایع پیدا آورد، قضای خداست و چون درگردش آورد و اثرهای افلاك و انجم درین عالم ظاهر شد قدر خدای است.

چون حکم و قضا و قدر دانستی، اکنون بدان‌که رد حکم و رد قضا ممکن نباشد، اما رد قدر ممکن‌باشد. و رد قدر از عالم ممکن، اما رد قدر از خود ممکن است، و از خود که ممکن است، ردکل ممکن نیست. اما رد بعضی ممکن است، و رد آن بعضی که ممکن است، بعضی میگویندکه بعقل است، و بعضی میگویند که بدعا و صدقه است. باری رد قدر ازخود ممکن است، بهروجه که توانند رد کنند. (همان‌کتاب ص۲۰۲ ببعد)

«بدان‌که هرمذهب‌که هست آنگاه مقرر وی ثابت باشدکه قالب و بشریت برجای باشد کــه حکم خطاب و تکلیف برقالب است، و مرد و بشریت در میان باشد. اما کسی که قالب را بازگذاشته باشد، و بشریت افکنده باشد، وازخود بیرون‌آمده‌باشد تکلیف وحکم وخطاب برخیزد، و حکم جان و دل قایم شود. کفر در ایمان بقالب تعلق دارد، آنکس که «تبدل الارض غیرالارض[1]» او را کشف شد ، قلم امــر و تکلیف ازو برداشته شود. و احوال باطن در زیر تکلیف و امر ونهی نیاید. (تمهیدات ص ۳۵۰) ــ درعالم شرعی، شخص قالبی درهمه عمر بر یك مقام که آن

۱ــ سوره ابراهیم آیه ۴۸.

بشریت است قرار گرفته باشد. اما شخص روحی درهرلحظه باشدکه چند هنر درمقام مختلف واحوال متفاوت بیند وبازپس گذارد. پس آن‌شخص که چنین باشد، اورا دریك‌مقام‌که شرع باشد چون توان یافت؟ (همان کتاب ص۳۵۲)

خلاصه‌آنکه : در تصوف تدبیر الهی را که اصل وضع اسباب است و یا علم الهی را بر جمله اشیاء و موجودات از نجوم و افلاك و غیره حکم الهی نامند. اما وضع اسباب و موجودیت اشیاء بوضعی‌که تبدیل و تغییر را بدان راه نباشد قضای اوست، و توجیه این اسباب از لحاظ اعداد و معدود است و زیاده و نقصان درآن را ویا آثار مترتب در وجود را قَدَر خدای میدانند. آدمی را درحکم و قضای الهی دستی نیست و دخل و تصرفی درآن نمیتواندکرد، اما درقدر او بوسیله عقل ویا دعا و صدقه تغییر و تبدیل میتوان داد. امـا در باره احکام شرعی‌که عبارتست از مجموعه حکم الهی‌که بندگان را مکلف میسازد، صوفیان را دوگونه نظر است: صوفیان اولیه و بسیاری از متاخرین معتقدندکه بشر تا زنده است ازمتابعت احکام شرع وبجاآوردن تکالیف موضوعه درآن ناگزیراست. اما دسته دیگر ازآنان گویند تا صوفی مقید بشریت، ویا مکلف درطریقت است از اجرای احکام ناگزیر است، ولی همینکه به‌مقام حقیقت رسید احکام و تکالیف از او برداشته میشود. و در سلوك هم سالك تا درمرتبه بدایت و اواسط است از گردن نهادن باحکام شرع و فرامین طریقت ناچارست اما همینکه به نهایت رسید از قید احکام رهائی مییابد. ر ـ ك **تکلیف ـ قضا ـ قدر** ـ وکشاف ص۳۷۲ تا ۳۸۰.

اما در مثنوی نیز از نحوه تفکر دسته دوم جانب‌داری شده است، چنانکه درمقدمه دفترپنجم آمده است «چون رسیدی بمقصود آن‌حقیقت است «لَوْظَهَرَتِ‌الحَقایِقُ بَطَلَتِ‌الشَّرایِعُ.» چه‌حقیقت صحت‌یافتن ابدیست و ازآن دو (شریعت و طریقت) فارغ شدن. (مقدمه دفتر پنجم)

چون زعلت وا رهیدی ای‌رهین　　　سرکه را بگذارومیخورانگبین

تخت دل معمور شد پاك ازهوا — بروی الرحمان علی‌العرش‌استوی
حکم بردل بعدازین بی‌واسطه — حق کند چون‌یافت‌دل این رابطه
دفتر۱ نی ص۲۲۵ س۳٦٥٦ — ج۱ علا ص۹٥ س۸

کفر ایمان گشت ودیواسلام‌یافت — آنطرف کان نوربی‌اندازه تافت
مظهــر عزست و محبوب بحق — از همه کروبیــان برده سبق
حکم بر ظاهر اگر هم میکنی — چیست‌ظاهرتر بگو زین روشنی
جمله ظاهرها به‌پیش دین ظهور — باشد اندر عاقبت نقص و فتور
جان شرع وجان تقوی عارفست — معرفت محصول زهد سالفست
زهد انــدر کاشفی کوشیدنست — معرفت آن کشت را رویبدنست
پس چو تن‌باشد جهاد واعتقار — جان دین کشتن نباتست وحصار
امرمعروف‌او وهم معروف‌اوست — کاشف‌اسرار وهم مکشوف‌اوست
شاه امروزینه و فردای ماست — پوست بنده مغز نغزش دایماست
دفتر٦ نی ص۳۹۱ س۲۰۷٥ — ج٦ علا ص٦۰۲ س۲

حکمت

بکسراول وکسر دوم، در لغت بمعنی‌دانایی وعلم ودانش ودانشمندی و معرفت و عرفان وغیره است. (لغت‌نامه) ــ و در اصطلاح علمیست که بحث میکند از حقایق اشیاء آنطورکه در وجود هست به‌اندازه طاقت بشری وآن علم نظریست. و نیز گفته‌اند حکمت هیئت قوه عقلیه عملیه متوسط بین جربزه و بلادت است، که جربزه حد افراطی آن و بلادت حد تفریط است. حکمت بسه معنی آمده است: اول ایجاد، دوم علم، سوم افعال مثلثه مثل شمس و قمر وغیرآن. و در تفسیر ابن‌عباس آمده است که: حکمت در قرآن کریم تعلم حلال و حرامست. و گفته‌اند: حکمت در لغت علم با عمل است. ونیز گفته‌اند: حکمت چیزیست که آنچه حق

است در نفس‌الامر و واقعیت، باندازه طاقت بشری ازآن استفاده میشود. و گفته‌اند: هر کلامیکه موافق حق باشد حکمت است. ونیز گفته‌اند: کلام معقولست‌که محفوظ و مصون از حشو و زیاده باشد. (تعریفات‌ص۸۱)

«حکمت علم بحقایق اشیاء و اوصاف و خواص و احکام آنهاست آنطور که هست. وارتباط اسباب به‌مسببات، واسرار انضباط نظام‌موجودات است و عمل بمقتضای آن. (اصطلاحات حاشیه منازل‌السائرین ص۱۰۵)ـ معرفت حق است لذاته، و شناسائی خیر است برای بکار بستن و عمل بدان وآن همان تکالیف شرعیست، چنانکه در تفسیر کبیر ذیل شرح و تفسیر آیــه شریفه «**ذلك بما اوحى اليك ربك من‌الحكمه**[1]» در سوره بنی‌اسرائیل آمده است. وآنچه اهل سلوك درباره حکمت گویند نزدیك باین تعریف است. چه آنان گویند: حکمت شناسائی آفات نفس و شیطان و ریاضاتست. و حکمت بدین معنی اخص است از سایر تعریفات ومعانی آن. وحکمت‌مسکوت‌عنها نزدصوفیه‌اسراریست‌که باهیچکس نتوان‌گفت والحکمه المجهوله نزدشان آنستکه پوشیده است به غیر حکمت، چنانکه ایلام بعضی عباد و عیش بعضی، و موت اطفال و حیات پیران، و خلود در جنت و نار. (کشاف ص۳۷۰ ببعد)

«حکمت اسمیست برای احکام وآن وضع شیئی است درموضع خود. و آنرا سه درجاتست: درجه اول آنکه حق هرچیزی را عطا کنی، و از حدش تجاوز ننمایی و شتاب‌زدگی در اوقات آن نکنی. بدین معنی که حق هرچیزی را در وقت و هنگام خودش ادا نمایی. درجه دوم آنکه شاهد نظر خدای تعالی در وعید و تهدیدش باشی، و عدلش را درحکمت شناسی، و بر و نیکی اورا در منعش ملاحظه کنی. یعنی مراد خدای را در وعید و تهدیدات او بدانی‌که وعیدها و تهدیدات اورا مصلحتی‌است، و بدانی‌که همه احکام خدای عزوجل درکمال عدل و عدالتست، و نیز

۱ـ سوره بنی‌اسرائیل (اسری) آیه شریفه ۳۹

بدانی‌که هرچه آدمی‌را ازآن منع فرموده محض نیکی و خیر اوست. درجه سوم آنکه در استدلال خود ببصیرت‌رسی، ودر ارشاد خود بحقیقت و در اشارت بنهایت و غایت رسیده‌باشی وآن هنگامی دست دهدکه رسوم خود را درحق فانی‌کرده باشی و به بقاء ذات احدیت رسیده باشی. (شرح منازل‌السائرین ص۱۴۳ ببعد)

میدان هفتاد وچهارم حکمتست. ااز میدان حیات، میدان حکمت زاید. قوله تعالی: **یوتی‌الحکمه من‌یشاء[۱]**» حکمت دیدن چیزیست چنانکه آن چیزست. میان عقل و علم درجه‌ای شریف است. میان انبیاء واولیاء مقسوم. وآن سه درجتست: یکی درجه دیدنست، دو دیگر درجه گفتن است، سیم درجه بدان زیستن است. درجه دیدن شناختن کاریست بسزای آن کار، و نهادن آن چیزست بجای آن چیز و شناخت هرکس در قالب آنکس، واین عین حکمت است. و درجه‌گفتن، راندن هرسخن‌است در نظیرآن، و بدیدن آخر هرسخن در اول آن، و شناختن باطن هرسخن در ظاهرآن و این بناء حکمتست. اما درجه زیستن بحکمت، وزن معامله با خلق نگاه داشتن است میان شفقت و مداهنت. و وزن معامله نگاه داشتن با خود میان بیم و امید، و وزن معامله نگاهداشتن با حق میان هیبت و انس واین ثمره حکمتست. فافهم. (صدمیدان ص۱۶۱)

«**ویعلمهم‌الکتاب[۲]**» یعنی امت خود را کتاب درآموزد، یعنی قرآن و حکمت. این حکمت آن باشد که «**اتیناه رحمه من عندنا و علمناه من لدناعلما[۳]**» و با ایشان بگوید آنچه گفتنی باشد. «**من یوتی‌الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا[۴]**» این جمله گواهی میدهد . یا محمد ترا بیاموختیم

۱ــ سوره مبارکه البقره آیه شریفه ۲۶۹.
۲ــ سوره مبارکه جمعه آیه شریفه ۲.
۳ــ سوره کهف آیه ۶۵.
۴ــ سوره مبارکه بقره آیه شریفه ۲۶۹.

آنچه ندانستی «**وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل‌الله عليك عظيما**[1]» ای محمد تخلق‌کن باخلاق ما که بتو داده باشیم تو نیز جرعه‌ای بربیچارگان ریز تا هر که ترا بیند مارا دیده باشد وهر که مطیع توشود مطیع‌ما شده باشد. «**من‌يطع‌الرسول فقد اطاع‌الله و يعلمكم ماكم تكونوا تعلمون**[2]» این معنی باشد. (تمهیدات ص۱۸٤)

حکمت عبارتست از علم بمراتب و حقایق مرتبه و ترتیب واقع‌بین حقایق معلومات و لوازم و عوارض آن. ومعرفت عبارتست از علم بحقایق معلومات از لحاظ حقیقت آنها، مجرد از لوازم و لوازم لوازم آنها و ترتیب و مراتبشان. (نص‌النصوص ص٤۷٦) ــ بدانکه حکمت عبارتست از دانستن چیزها چنانکه باشد و قیام نمودن بکارها چنانکه باید، بقدر استطاعت، تا نفس انسانی بکمالی‌که متوجه آن باشد برسد، خواه‌کمالات صوری و خواه معنوی و حکمت بدو قسم شود: یکی نظری و دوم عملی. (شرح گلشن راز ص٤٦٦).

قول مشایخ ــ در حدیث نبوی آمده است: هر که حکمت را در غیر موضع بکار برد جاهل است، وآنکه آنرا از اهلش پوشیده دارد ظالم. چون حکمت را حقیست وآنرا اهلیتی باید، پس حق را بصاحب حَقّش رسانید. (جامع‌الاسرار ص۲٤) مولای متقیان فرمود: حکمت را ازهرجا که باشد فراگیر. چه حکمت در سینه مردم دورو و منافق هم هست اما ازآنجاکه غیرموضع خود واقع شده است صاحب آن همیشه در اضطراب و نگرانیست تا بوسیله زبان ازآن موضع ناباب بیرون‌آید ودرسینه مؤمن که لایق آنست جای گیرد. (نهج‌البلاغه جزء سوم ص۱٦۷) و نیزفرمود: «حکمت‌گمشده مؤمن‌است، آنرا فراگیر. اگرچه از مردم منافق ودورو باشد. (همان‌کتاب جزء ۳ ص ۱٦۸)

فضیل عیاض‌گفت: آنرا که با اهل بدعت نشیند حکمت عطا نکنند.

۱ــ سوره مبارکه النسا آیه شریفه ۱۱۳.
۲ــ سوره بقره آیه ۱۵۱.

(سلمی ص۱۰) ــ شاه کرمانی گفت: علامت حکمت، شناختن حد ومقدار خلق است. (سلمی ص۱۹۳) ــ محمدبن علی ترمذی گفت: خلق درشنیدن حکمت دوگروهند: عاقل و عامل. عاقل را از شنیدن حکمت شگفتی دست دهد و بفراگرفتن آنچه شنیده است مولع گردد. و عامل منقلب و دگرگون شود چنانکه گوئی در دلش ماری به‌جنبش درآمده است. (ص ۲۱۸) ــ ابوعلی کـاتب گفت: اگر مردی حکمتی شنود و قبول نکند گناهکارست و اگـر بشنود و بدان عمل نکند دورو و منـافق است. (۳۸۷) ــ اباعثمان مغربی گفت: حکمت سخن بحق است (ص۴۸۳) ــ منصور عمار گفت: حکمت در دل عارفان بزبان تصدیق سخن گوید و در دل مریدان به لسان تفکر ودر دل عالمان بزبان تذکر. (سلمی ص۱۳۵ و تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۳۳۷) ــ ابوبکر وراق گفت: حکما از پس انبیاأند، و بعد از نبوت هیچ نیست مگر حکمت. و حکمت احکام امورست و اول نشان حکمت خاموشیست و سخن گفتن بقدر حاجت (سلمی ص ۲۶۶) و تذکرةالاولیاء ج۲ ص۱۰۴)

سفیان‌ثوری گفت: دیگران بعبادت مشغول‌شدند، حکمتشان بارآورد. (تذکرةالاولیاء ج۱ ص۱۹۲) سلیمان‌دارانی گفت: حکیم چون ترک‌دنیا کرد، دنیارابه‌نورحکمت منورکرد. (تذکرةالاولیاء ج۱ ص۲۳۵ وسلمی ص۸۱) ــ بوعثمان حیری گفت: هرکه سنت را برخود امیرکند حکمت گوید و هرکه هوا را امیرکند بدعت گوید (همان‌کتاب ج۲ ص۵۹)

حاصل کلام آنکه : صوفیان هم گویند: حکمت علم بحقایق اشیاء و دانستن اوصاف و خواص و احکام آنست آنطور که هست. و این همان تعریفی است که علمای ظاهر و فلاسفه از حکمت مینمایند، منتها این‌طایفه گویند: حکمت واقعی و حقیقی شناسائی حق‌تعالی است و علم به خیر و راستی تا بوسیله آن بتوان تکالیف شرعی‌را آنطورکه حق‌آنست شناخت وبدان‌عمل‌کرد. پس‌حکمت همانطورکه عین‌القضاةهم بدان اشاره‌کرده است شناختن حق‌تعالی و تخلق باخلاق اوست، و دانستن احکام و نواهی

او و عمل بآنهاست، واین حکمت بدون شناختن قرآن و علم بدان دست ندهد و ازاین جهت است که فرموده است: «**ومن یوتی‌الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً**[1]» جهت مزید اطلاع رـک: حکمت‌الاشراق ص۲۹۷ ببعد و فتوحات‌المکیه ج۲ ص۲۶۹ ببعد و ذیل کلمات **علم** و **معرفت** دراین کتاب.

اما در مثنوی هم : حکمت علم بحق و احکام اوست وآنرا باید از قرآن‌کریم کسب‌کرد. و حکمت واقعی را نمیتوان نزد علماء ظاهرکه فقط بفراگرفتن اصطلاحاتی ازاین‌علم بسنده کرده‌اند یافت، چه حکمت آنان زائیده وهم و خیال خودشانست و نتیجه‌ای جز گمراهی و بیراهی ندارد، حکمت‌واقعی‌را باید نزد اهل‌دل وآنانکه به‌علم‌الیقین وعین‌الیقین رسیده‌اند جستجوکرد، چنانکه شمس تبریزی گفته است‌که: حکمت بر سه گونه است: یکی گفتار، دوم کردار، سوم دیدار. حکمت گفتار عالمان راست، حکمت کردار عابدان‌راست، و حکمت دیدار عارفان‌راست. حکیم خشم نگیرد برآنکسی‌که اورا خلاف کند، وکینه نگیرد بآنکس‌که او را جفا کند. بسطامی را گفتند که تو برسرآب وهوا میروی، گفت: چوب خشك بر سرآب همی‌رود، مرغان نیز در هوا همی‌پرند، جادوان نیز بیك شب از قاف تا بقاف میروند. پس‌کار مردان آنستکه برهیچ چیز دل نبندد جز بر خدای تعالی. (مناقب‌العارفین ص۶۵۵)

آن شود شاد ازنشان‌کو دید شاه — چون ندید او را نباشد انتباه
روح آنکس کو بهنگام الست — دیدرب‌خویش‌وشدبیخویش‌ومست
او شناسد بوی‌می‌کو می بخورد — چون‌نخورد او می‌نداندبوی‌کرد
زانکه‌حکمت‌همچوناقه ضاله‌است — همچو دلاله شهان‌را داله است
دفتر۲ نی ص۳۳۸ س۱۱۶۶ — ج۲ علا ص۱٤۱ س۵

حکمت‌قرآن چوضاله‌مومن‌است — هرکسی درضاله‌خود موقن‌است
دفتر۲ نی ص٤۰۹ س۲۹۱۰ — ج۲ علا ص۱۶۹ س۲۳

۱ـ سوره مبارکه بقره آیه ۲۶۹.

گر توخواهی کت‌شقاوت کم‌شود / جهد کن تا از تو حکمت کم‌شود
حکمتی کزطبع زاید وز خیال / حکمتی بی‌فیض نور ذوالجلال
حکمت دنیا فزاید ظن و شك / حکمت دینی پرد فوق فلك
دفتر۲ نی ص٤۲٦ س ۳۲۰۱ / ج۲ علا ص۱۷٦ س۱۹

روزحکمت خورعلف کانرا خدا / بی‌غرض دادست از محض عطا
فهم‌نان کردی نه‌حکمت ای رهی / زانچه حق گفتت کلوا من رزقه
رزق حق حکمت بود درمرتبت / کان گلو گیرت نباشد عاقبت
این دهان بستی دهانی باز شد / کو خورنده لقمه‌های راز شد
گر ز شیر دیو تن را وا بری / در فطام او بسی نعمت خوری
دفتر۳ نی ص۲۱۳ س ۲۷٤٤ / ج۳ علا ص۲۹۱ س۲۸

حکمت الهی

علمیست که درآن بحث میشود از احوال موجودات خارجی مجرد از ماده که در قدرت و اختیار ما نیست. وگفته‌اند علم بحقایق اشیاء است آنطور که هست و عمل بدان است باقتضای آن و بر دو قسم علمی و عملی تقسیم میشود. (تعریفات ص۸۱)

حکمت مجهوله

نزد صوفیه حکمتی است که بر غیر پوشیده است، چنانکه ایلام بعضی از عباد و عیش بعضی، و موت اطفال و حیات پیران و خلود در بهشت و دوزخ. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۷۰)

حکمت مسکوت عنها

نزد صوفیه اسراریست که به هیچ کس نتوان گفت. (کشاف اصطلاحات الفنون ص۳۷۰) ـ اسرار حقیقتی است که علماء رسمی و عوام را ازآن اطلاعی نیست، چون اطلاع آنان از اینگونه اسرار به‌ضرر و هلاکتشان خواهد انجامید. چنانکه از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت کنند که با اصحاب خود از محله‌ای از محلات شهر مدینه میگذشت و بنابخواهش زنی بخانه او نزول اجلال فرمود. در آنجا آتشی شعله‌ور مشاهده کردند که فرزندان آن زن پیرامون آن ببازی مشغول بودند. آن زن گفت: ای پیغمبرخدا آیا رحم خدای‌تعالی ببندگانش بیشتر است، یا ترحم و مهربانی من نسبت بفرزندانم؟ فرمود: خدای‌عزوجل رحیم‌تر و مهربان‌تر است چه او ارحم‌الراحمین است. زن گفت: بـا اینکه او ارحم‌الراحمین است چگونه بندگانش‌را بآتش‌اندازد؟ راوی گوید: رسول خدای صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را گریه دست داد و فرمود: اینگونه به‌من وحی شده است. (تعریفات ص۸۲)

حکمت منطوق بها

عبارتست از علم شریعت و طریقت. (تعریفات ص۸۲)

حکیـم

به فتح اول در لغت بمعنی دانا و درستکار و راستکردار و استوار

است. (لغت‌نامه) و در اصطلاح حکیم کسی است که قول و فعلش مطابق سنت باشد. (تعریفات ص۸۲) ـ شناسایی آفریننده جهان که بالاترین نیکبختی وبلندترین‌مرتبه نفس‌ناطقه‌است صورت نپذیرد مگربدوطریق: اول طریق اهل نظر و استدلال که آنان را متکلمین نامند، و دوم طریق ارباب ریاضات و مجاهدات که اگر با اصول شریعت قرین باشد پیروانش را صوفی واگر با آن اصول موافق نباشد حکماء اشراق نامند. نتیجه طریق اول ویا پیروی از نظر حکماء متکلمین استکمال نفس است بوسیله قوه نظریه و ترقی در مراتب آن و غایت و هدف آن عقل بالمستفاد است و محصول طریقه دوم (تصوف) استکمال نفس است بوسیله قوه علمی و ترقی دردرجات‌آن، وحاصل‌طریقه‌حکماءاشراق رسیدن صور معلوماتست بر نفس از راه مشاهده منتها کامل‌تر و قوی‌تر ازآنچه از عقل مستفاد حاصل میشد بطوریکه این مشاهدات از هرگونه شبهه و شك و تردیدی مبراست .

در شرح حکمت‌الاشراق آمده است که حکیمان را ده مرتبه و درجه است: اول حکیم الهی متوغل در تأله ولی بدون بحث، مثل اکثر انبیاء و اولیاء و مشایخ صوفیان چون ابویزید بسطامی و سهل‌بن عبدالله تستری و سایر ارباب ذوق. دوم حکیم متوغل در تأله که بعکس دسته اول اهل بحث و مذاکره‌اند مانند اکثرعلماء مشائین مقدم و فارابی وابوعلی‌سینا و پیروان آنها از متأخرین. سوم حکیم الهی متوغل در تأله و بحث که بسیارعزیزالوجود وکمیاب‌اند ودرحکم سیمرغ وکیمیا وکبریت‌احمرند. چهارم و پنجم حکیم الهی متوغل درتأله که ضعیف‌الحال ومتوسط‌المقام باشد. ششم و هفتم حکیم متوغلی که در بحث متوسط و در تأله ضعیف باشد، هشتم طالبان تأله و بحث. نهم طالب تأله تنها ـ دهم آنکه فقط طالب بحث تنها باشد. (باختصار ازکشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۷۱)

از حکیم تا به ایمان راهی دور است، زیرا که عامی چون بشنود که «اَلْمَيِّتُ يَسْمَعُ الاَذانَ مالَمْ يَطِينَ قَبْرُهُ» به همگی خود ایمان آورده و

تصدیق کند. و حکیم چون این بشنود که «المیت یسمع‌الاذان» : همه درون او پر از چون وچرا بوده باشد که انکار و تکذیب بوده. وحکیم از فهم این حدیث همچنان بیگانه است که عامی من غیر فرق. اگر او منطق و هندسه میداند، بگذار تا میداند ، عامی نیز جولاهی و صباغت میداند وهمچنانکه از علم حیاکت وصباغت بفهم این حدیث نتوان‌رسید که المیت‌یسمع‌الاذان همچنین ازعلم منطق واقلیدس بدین حدیث نتوان رسید. (نامه‌های عین‌القضاة ج۲ ص۴۵۸)

اگر گرسنه را علم به‌شبع سیر کند، یا تشنه را علم بآب سیرمیکند، میدان که حکیم را نیز علم سود دارد، علی انه‌مسلم نیست اوراکه‌گوید: علم بسعادت و شقاوت آخرت حاصل‌کردم که درآن معنی اگر ازتقلید بکلی دست بدارد هم متشکك شود. حکیم را از علم چه سود؟ کـــه به مسامیر صفات مذموم جانش بر قالب دوخته‌اند. اگر بمیرد جانش از صفات مذموم کی خلاص یابد؟ و تا خلاص نیابد در عذاب‌القبر بود. و او چه داندکه عذاب‌القبر چیست؟ نامی شنوده است ومفهومش ندانسته. اگرنه خواب و قرار از وی برمیدی. (همان‌کتاب ص۴۶۰)

حکیم‌آنست‌که متصف بصفت‌حکمت باشد، وعلامت اتصاف بحکمت آنستکه قوت ادراك را در اموری کـــه ضروری باشد بآن مقدار که مستحسن است که وجوب عرفی است کار فرماید، نه‌آنکه زیاده ازآنچه میباید بکارآرد تا منجر بحیله و شعبده و مکر گردد، و سبب خلل در انتظام امور معاش و معاد شود که آن گریزی است. یا آنکه در امور مطلقاً قوت فکریه را باختصار عمل ننماید و موجب خسران دنیا ودین باشد که آن بله است. (شرح‌گلشن راز ص۴۶۷)ـ بعلم تنهاکسی حکیم نشود، بلکه علم وعمل مطابق واقع میباید تا حکیم بود ومتصف بحقیقت حکمت شده باشد. هرکسیکه بدین چهار اصول اخلاق حسنه که عدالت و حکمت و عفت و شجاعت است متصف شود و این فضایل چهـــارگانه صفت وی گردد ، جان و دل او از حکمت آگهست. (همان کتاب ص

٤٦٦)

در مثنوی هم مانند سایر آثار صوفیان: علمای ظاهر و حکیمان ظاهری را که فقط باصطلاحات علمی و بحث و مجادله‌های بی‌نتیجه بسنده کرده‌اند ، واز حدود تقلید از علمـــای سلف نرهیده‌اند مردود شمرده‌اند. و در مجلدات ششگانه این اثر عدیم‌النظیر هرجا به‌مناسبتی بر این گروه که علم و دانش را دستاویز امیال شخصی و امور دنیائی کرده‌اند تاخته است. و درهمان حکایت اول این‌کتاب مقایسه‌ای سخت دل‌فریب از این دو نوع حکیم شده، و برتری حکمای باطن بر علمای ظاهر از جنبه تفکر خاص صوفیان بخوبی نشان داده شده است. درضمن حکایاتی دیگر نیز از علم تقلیدی و حکیم مقلد نیز بسیار انتقاد شده است، و در باره حکمای ظاهر استناد، بقول امام جعفرصادق علیه‌السلام کنندکه فرمود: رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده است «اَوَّل مَنْ تاسَ فِی اَمْرِالدِّینْ اِبْلیس». وهرکس برای خویش و از خودخواهی درامر دین قیاس‌کند در قیامت خدای‌تعالی اورا باابلیس قرین و دمساز نماید چون در قیاس‌ها ازاو پیروی کرده‌است. (حلیةالاولیاء ج۳ ص ۱۹۷) از جمله امور شیطانی شمرده و نتیجه آنرا گمراهی و بی‌راهی دانسته است.

اول آنکس کین قیاسکها نمود — پیش انوار خدا ابلیس بود
گفت‌نار ازخاك بی‌شك‌بهتراست — من زنار واو ز خاك اکدرست
دفتر۱ نی ص۲۰۹ س۳۳۹٦ — ج۱ علا ص۸۹ س۱٦

صدهزاران فصل داند از علوم — جان خودرا می‌نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهـــری — دربیان جوهرخود چون خری
که همی‌دانم بجوز و لایجوز — خود ندانی‌که یجوزی یا عجوز
این روا وان ناروا دانی ولیك — تو روا یا ناروایی بین تو نیك
قیمت هرکاله میدانی که چیست — قیمت خودرا ندانی احمقیست
سعدهـــا و نحس‌ها دانسته‌ای — ننگری سعدی تو یا ناشسته‌ای

جان جمله علمها اینست این   که بدانی من کیم در یوم دین
آن اصول دین بدانستی تو لیك   بنگر اندر اصل خود گر هست نیك
از اصولینت اصول خویش به   که بدانی اصل خود ای مرد مه
دفتر۳ نی ۱۵۰۸ س۲۶٤۸   ج٤ علا ص۲٦۱ س۲۷

این طبیبان بدن دانشورند   بر سقام تو ز تو واقف‌ترند
تا ز قاروره همی بینند حال   که ندانی تو از آن رو اعتلال
هم ز نبض وهم ز رنگ وهم ز دم   بو برند از تو بهر گونه سقم
پس طبیبان الهی در جهان   چون ندانند از تو بی گفت دهان
هم ز نبضت هم ز چشمت هم ز رنگ   صد سقم بینند در تو بیدرنگ
این طبیبان نوآموزند خود   که بدین آیاتشان حاجت بود
کاملان از دور نامت بشنوند   تا به قعر باد و بودت در روند
بلکه بیش از زادن تو سالها   دیده باشندت ترا با حالها
دفتر٤ نی ص۳۸٤ س۱۷۸۹   ج٤ علا ص۳۷۱ س٦

حلال

بفتح اول در لغت بمعنی جایز و نقیض حرامست. (لغت‌نامه) ودر اصطلاح آنچه شرع عمل و فعل بدان را آزاد کرده باشد. (تعریفات ص ۸۲) ـ در طریقت مالابدیست که علم بدان حاصلست و درآن شبهه‌ای نمی‌باشد ، مثل خوردن عطایای پادشاهان و سلاطین تا آنکه بیقین نداند که حرامست، بعضی از علمای شریعت جایز و حلال دارند وعلمای طریقت ممنوع پندارند تا آنکه بیقین داند که حلالست ودرخلاصة‌السلوك حلال چیزیست که حق غیرازآن منقطع شود. وسهل گفته‌است: چیزیست که عصیان بخدای تعالی درآن نباشد. و پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده است: هرکس که چهل روز حلال خورد خدای تعالی او را

روشن گرداند و چشمه‌هـــای حکمت از دلش جـــاری گردد. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۴۷) ـ حلال نعت قهر است ازحضرت الهی. (حیاةالقلوب ص ۲۷٤)

گفته‌اند اول لقمه‌ایکه بنده از رزق حلال خورد، خدای تعالی آنچه گناه گذشته باشد بیامرزد، و اگر درطلب حلال خواری و روزی حلال شود گناه از او ساقط شود همانطور که برگ از درخت درهنگام خزان و زمستان ریزد. (قوت‌القلوب ج۲ ص۲۸۷) و حلال نزد علما آنستکه بنده درکسب آن از نخست گناهی نورزیده باشد، و درآخرش خدایرا فراموش نکند و هنگام تناول و خوردن از ذکر حق غافل نباشد، و پس از فراغت به‌شکر خدای تعالی اقدام‌کند. و برخی از علماء گفته‌اندکه حلال آب روان است وآنچه از زمین غیرمملوك بروید و هدیه‌ایکه از برادری صالح رسد ویا معامله وکسبی‌که درآن تقوی‌وصدق بکار رفته باشد. (همان‌کتاب ص۲۸۹)

«رسول گفته است علیه‌السلام: «طلب حلال فریضه است بر هر مرد و زن مسلمان» و طلب حلال نتوانی‌کرد تا ندانی‌که حلال چیست؟ و بدان که خدای تعالی میگوید «**یاایهاالرسل کلوا من‌الطیبات واعملوا صالحاً**[1]» یا رسولان آنچه خورید حلال و پاك خورید، وآنچه کنید از اطاعت، شایسته کنید. (کیمیای سعادت ص۲۸۸) و بدانکه حلال و حرام‌را درجات است وهمه از یك‌گونه نیست، بعضی حلال‌است وبعضی حلال پاکست و بعضی پاك‌تر. و همچنین از حرام بعضی صعب‌تر است و پلیدتر و بعضی کمتر و تفصیل آنکه حرام کدامست و حلال کدام‌کسی داندکه همه علم فقه برخواند، و برکسی واجب‌نیست همه فقه‌برخواندن که‌آنکس قوت وی نه از مال غنیمت و نه از گزید اهل ذمت است، او را چه حاجت بود بکتاب غنایم و جزیه خواندن، و لیکن برهرکسی‌آن

۱ـ سوره مبارکه المؤمنون آیه شریفه ۵۱.

واجب باشد که بدان محتاجست. چون دخل وی از بیع و شری است، علم بیع وشری بروی واجب بود، واگر مزدوریست علم آن پیشه بروی واجب بودن‌آموختن. (همان‌کتاب ص۲۹۰ ببعد)

طبقات مسلمانی در ورع ازحرام وشبهت بر پنج‌درجه است: درجه اول ورع عدولست، وآن ورع عموم مسلمانانست، هرچه فتوی ظاهر آنرا حرام دارد ازآن دور باشد و این کمترین درجاتست، و هرکه از این ورع دست‌دارد عدالت وی باطل باشد و اورا فاسق وعاصی‌گویند. درجه دوم ورع نیك مردانست، که ایشان را صالحان گویند، و این آن بود که هرچه مفتی‌گوید حرام نیست ولیکن ازشبهتی خالی‌نیست، ازآن نیز دست بازدارد. درجه سوم ورع پرهیزکارانست، که ایشان را متقیان گویند و این آن بود که آنچه نه حرام بود و نه شبهت ، بلکه حلال مطلق باشد، ولیکن بیم آن بود که ازآن درشبهتی دیگر افتد یا در حرامی، ازآن نیز دست بدارد. درجه چهارم ورع صدیقانست کـــه حذرکنند از چیزی که حلال بود و بحرامی ادا نکند نیز ولیکن در سببی از اسباب حاصل شدن آن معصیتی رفته باشد. مثال این آن بودکه بشر حافی آب نخوردی از جویی‌که سلطان کنده بودی ــ درجه پنجم ورع مقربانست و موحدان که هرچه جز برای خدای تعالی بود ، از خوردن و خفتن وگفتن، همه برخود حرام دانند، و این قومی باشندکه ایشان یك همت و یك صفت شده باشند و موحد بکمال ایشان باشند . (باختصار از ص۲۹۰ تا ۲۹٤)

بدانکه هرچه در دست سلطانیان روزگارست که ازخراج مسلمانان ستده‌اند یا از مصادره و رشوت همه حرامست. و حلال در دست ایشان سه مال است: مالی‌که بغنیمت ازکافران بستانند، ویا بگزید ازاهل ذمت چون بشرط شرع ستانند، یا میراثی‌که اندر دست ایشان افتد ازکسی‌که بمیرد و ویرا وارثی نباشد که آن مال مصالح را باشد. وچون روزگار چنانست که مال حلال نادرست، و بیشتر از خراج و مصادره است نشاید

از ایشان چیز ستدن تا ندانی‌که از وجه حلالست. اما از غنیمت یا از گزید یا ترکات و روا باشد که سلطانی نیز ملکی احیا کند وآن ویرا حلال باشد، ولیکن اگر مزدور و بیگار داشته باشد شبهت بدان راه‌یابد اگرچه حرام نگردد. پس هرکه از سلطان ادراری دارد، اگر برخاص ملك وی دارد، چندانکه دارد روا بود. واگر بر ترکات و مال مصالح بود حلال نباشد، تا آنگاه کـه این‌کس چنان بود که مصلحتی از آن مسلمانان در وی بسته بود، چون مفتی و قاضی و متولی وقف و طبیب و درجمله کسیکه بکاری مشغول بود که خیرآن تمام بود، و طلبه علم دین درین شریك باشند، وکسی نیزکه درویش بود ودرکسب عاجز بود ویرا نیز حق باشد درین. ولیکن اهل علم و دیگران را این بدان شرط روا بود که با عاملی،ویاسلطانی در دین مداهنت نکنند، وبا ایشان درکارهای باطل هیچ موافقت نکنند، و ایشان را برظلم تزکیه نکنند، بلکه نزدیك ایشان نشوند، واگر روند چنان روند که شرط شریعتست. (ص۲۹۸)
جهت اطلاع بیشتر ر.ك: قوت‌القلوب ج۲ ص۲۸۶ تا ۲۹۷ و احیاء علوم‌الدین ج۲ ص۶۹ تا ۱۲۶ وکیمیای سعادت ص۲۸۸ تا ۳۰۶

حلاوت

بفتح اول در لغت بمعنی شیرین و شیرینی است. (آنندراج) و در اصطلاح صوفیه ظهور انوار را گویند که از راه مشاهده حاصل آید مجرد از ماده (کشاف ص۳۹۶)

حلقه صوفیان

حلقه بفتح اول و قاف در لغت بمعنی هرچیز مسدود بشکل دایره است. (منتهی‌الارب) و نیز مجازاً بمعنی جمعیتی که گرد هم فراهم‌آیند نیز آمده است، مثل حلقه درس و حلقه کوران و حلقه صوفیان ونظایر آن. و غرض از حلقه صوفیان جمعیت ویا دسته‌ای از صوفیانند که در شبهای نیاز ویا ذکر و یا در مجالس سماع حلقه‌وار می‌نشستند و بذکر و یا مراقبه و یا سماع می‌پرداختند. و ظاهراً این نوع نشستن دسته‌جمعی را از سنت رسول‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اقتباس‌کرده بودند، چون صحابه برای استماع سخنان حضرتش حلقه‌وار گرد او می‌نشستند وکسب فیض مینمودند. حلقات درس در مساجد قرون اولیه اسلام نیز به‌پیروی ازاین سنت تشکیل میشد. صوفیان نیز جهت پیروی از سنت آن سرور کائنات در خانقاههای خود حلقات ذکر تشکیل میدادند، و درمجالس سماع نیز حلقه‌وار می‌نشستند، و ظاهراً مجالس وعظ و تذکیر نیز در خانقاهها بهمین صورت برگزار میشد. وهنوز هم این رسم درخانقاهها برقرار است، و شبهای‌نیاز گرد مرشد خود حلقه‌میزنند و بذکر وآداب آن می‌پردازند، خاصه فرقه نقشبندیه که این سنت را در شبهای ذکر خود سخت مراعات میکنند و قادریه نیز در مجامع خاص خود کـه با ذکر جلی و انجام دادن اعمالی خارق‌العاده توام است نیـز حلقه‌وار می‌نشینند. (ر.ک: مفتاح‌الجناة ص۱۹۳ تا ۱۹۶)

حلقـه آن صوفیـان مستفید　　　چونکه‌بروجدوطرب آخررسید
دفتر۱ نی ص۲۵۸ ص۲۰۳　　　ج۱ علا ص۱۱۰ س۱

گفت رویت را کجا بینیم مـا　　　گفت اندر حلقه خاص خـدا
حلقه خاصش بتو پیوسته است　　　گرنظر بالا کنی نه سوی پست

اندر آن حلقه زرب‌العـالمین نور میتابد چو در حلقه نگین
دفتر۳ نی ص۲۰۱ س۳۵۳۰ ج۳ علا ص۲۸٦ س۸

عطار گوید:

الا ای صوفی پیروزه خرقـه بگردش‌خوش‌همی‌گردی بحلقه
زهی حالت نگر ازعشق پیوست که تا روز قیامت گردشت هست
(اسرارنامه ص۳۹)

حلـم

بکسر اول در لغت بمعنی بردباری وآهستگی است. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح طمأنینه است هنگـام شدت غلبه غضب. وگفته‌اند تأخیر مکافات ظالمست. (تعریفات ص۸۲)ـ حلم آنست‌که نفس مطمئنه‌گردد بدان‌سان که خشم و غضب بآسانی درآن تحریکی نکند، و هنگام رسیدن مکروه و ناشایست مضطرب نگردد. و گفته‌اند ظاهراً حلـم کیفیتی نفسانیست که اقتضای نفس مطمئنه‌کند. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۳۸۱) ـ حلم طمأنینه و ترك شغب است در شدت غضب. خدای تعـالی فرمـاید «**عبادالرحمان الذین یمشون علی‌الارض هوناً و اذا خـاطبهم الجاهلون قالوا سلاما**[1].»: واز کلام پیغمبر است‌که فرمود: «قوی‌آن نیست که دیگری را برزمین افکند، بلکه قوی و نیرومند آن کسی است که هنگام خشم و غضب برنفس خویش تسلط داشته باشد. (نص‌النصوص ص ۳۷۵)

«حلم عبارت از کظم غیظ و احتمال اذیت خلق خدای را نه از سر عجز، و نفس همواره ازکسی‌که برعکس مراد او بود منزعج گردد و

۱ـ سوره مبارکه الفرقان آیه شریفه ٦۳.

طیش و نفور دراو پدید آید و خواهد بغیظ و غضب اورا از خود دور گرداند و ازآن جهت خون او در توران آید. پس اگر مغضوب غلبه را فوق خودداند، وبروی امضای غضب نتواند خون‌دل ازظاهربشر، روی بباطن نهد ودر دل جمع‌گردد و حزن و غم تولدکند. واگر اورا تحت خود داند، و تواند که بروی غضب براند، خون دل برجوشد و عروق شرایین ازآن منتفخ گردند، و اثر حمرت بر وی پدید آید، و بضرب و شتم و امثال آن ظاهر شود. واگر اورا مقابل‌خود بیند خون‌دل متردد گردد میان انقباض و انبساط و از آن غل و غش تولد کند. و امثال این عوارض از نفس صوفی دور بود ، چه صوفی صـاحب یقین بنور توحید جمله حوادث را از حق تعالی بیند و بدان راضی بود، لاجرم باطن اورا از اثارت غضب ایمن باشد و حزن و غل و غش از وی منتفی شود .

چگونه غل و غش در دل صوفی مجال یابد وآثار آن کـه محبت دنیاست از وی منتفی بود ؟ بل غضب از وقتی پدید آید که از هتك حرمات الهی چیزی مشاهده کند. اقوال و افعال صوفی همه موزون بود بمیزان شرع، هرگز شتم و فحش از دهان وی بیرون نیاید، بلکه آنرا عین حدث و خبث داند. و غضب شعبه‌ایست ازآتش‌دوزخ، هرکه در وی آتش غضب افروخته شود، بنقد در عذاب معجل بود. و صاحب قوت آنستکه در وقت غضب نفس خویش را از طیش و حرکت نگاه دارد و خدای را یادکند. غضب و ممارات صفت شیطانست همچنانکه حلم ومدارات صفت رحمان. و میان مدارات و مداهنت ظاهراً التباسی هست، واما باطناً فرق آنستکه مداهنه احتمال اذیت خلق است درامر دینی و مدارات احتمال آنست درامور دنیوی. (مصباح‌الهدایه‌ص۳۵۵ ببعد ونفایس‌الفنون ج۲ ص ١٤).

خلاصه مطلب‌آنکه: حلم از نظر صوفیان عبارتست ازکظم غیظ و خویشتن‌داری بنده درهنگام خشم وغضب بشرط‌آنکه ازسرعجزوبیچارگی

نباشد، بلکه سالك در طمأنینه نفس به‌جایی‌رسیده باشد که در مورد خشم و غضب بتواند کاملا برخویش مسلط باشد وبا خلق خدای به‌مدارا رفتار کند تا بیهوده موجب زحمت خود و دیگران نشود. و درآن هنگام «خود را از طیش و خفت نگاهدارد وخدای‌را یارکند» وباوپناهد تا صبر و تحمل اورا زیادت فرماید که بتواند برشدت و غلبه غضب فائق آید.

و درمثنوی هم: حلم از اوصاف پسندیده شمرده شده است، وهمانطور که شمس تبریزی گفته است صفتی بس عزیز وگرانبهاست. «چهارچیز عزیز است: یکی توانگر بردبار، و درویش خرسند، و گناهکار ترسکار، و عالم پرهیزگار. و عـالم را سه خصلت بـاید: حلیمی، و بی‌طعمی، و پرهیزگاری. بزرگتر همه چیزها دوچیز است: یکی علم، و یکی حلم. (مناقب‌العارفین ص٦٥٥)

مولانا اساس و اصل این خصلت پسندیده را مانند سایر صفات ازآن حق می‌داند، وحلم بشر با حلم کردگار قابل مقایسه نیست بلکه چون‌کفی ناچیزست بر سر دریائی پرگوهر و سخت بیکران. و حکایات بسیار در ستایش این صفت‌گران‌بها وعزیز آورده است، ازجمله صفت حلم رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که عکسی ازحلم‌الهی وبردباری‌خداوندیست، و نمونه‌کامل وتمام‌عیاریست از حلم انبیاء و اولیاءالله. (دفتر ٤ نی ص ٤٠١) و حکایت خدو انداختن خصم درروی امیرالمؤمنین‌علی‌کرم‌الله وجهه (دفتر۱ نی ص۲۲۹ تا ۲۳٦) که درآن این‌خصلت را در وجود انسان کامل آزادی که از اجتهاد و تحرّی رسته، و دست در دامن حق بسته است نشان داه است.

حکم حق گسترد بهر ما بساط	کــه بگوئید از طریق انبساط
هرچه آید بر زبانتان بی حذر	همچو طفلان یگانه با پدر
زانکه این‌دم‌ها چه‌گرنالایق‌است	رحمت‌من برغضب‌هم سابق‌است
از پی اظهار این سبق ای ملك	درتو بنهم داعیه اشکال و شك
تا بگویی و نگیرم بر تو من	منکر حلمم نیارد دم زدن

صد پدر صد مادر اندر حلم ما	هر نفس زاید در افتد در فنـا
حلم ایشان کف بحر حلم ماست	کف رود آید ولی دریا بجاست
خود چه گویم پیش آن در این صدف	نیست الا کف کف کف کف
دفتر۱ نی ص۱۶٤ س۲۶۷۰	ج۱ علا ص۷۱ س٤
چند گویی ای لجوج بی صفا	این فسون دیو پیش مصطفـا
صدهزاران حلم دارند این گروه	هریکی حلمی از آنها صد چو کوه
حلمشان بیـدار را ابله کند	زیرك صد چشم را گمره کند
حلمشان همچون شراب خوب نغز	نغز. نغزك میرود بالای مغز
خاصه این باده که از خم بلیست	در مبیی که مستی آن یکشبیست
دفتر٤ نی ص٤۰۱ س۲۰۹۰	ج٤ علا ص۳۷۸ س۱۳
گر نیم کوهم ز حلم وصبر وداد	کوه را کی در رباید تند باد
آنکه از بادی رود از جا خسیست	زانکه باد ناموافق خود بسیست
باد خشم و باد شهوت باد آز	برد او را کـه نبود اهل نماز
خشم بر شاهان شه و ما را غلام	خشم را هم بسته‌ام زیـر لگام
تیغ حلمم گردن خشمم زدست	خشم حق برمن چو رحمت آمدست
غرق نورم گرچه سقفم شد خراب	روضه گشتنم گرچه هستم بوتراب
آنچه لله میکنم تقلید نیست	نیست تخیل و گمان جز دید نیست
ز اجتهاد و ز تحری رسته‌ام	آستین بـر دامن حق بسته‌ام
دفتر۱ نی ص۲۳۳ س۳۷۹٤	ج۱ علا ص۹۸ س۲۰

حلول

بضم اول درلغت بمعنی فرودآمدن است. (کشف اللغه) ودراصطلاح گفته‌اند حلول عبارتست از اختصاص چیزی بچیز دیگر. بحیثیتی که اشاره به یکی چون اشاره بدیگری باشد. و براین قول اعتراض بسیارست.

(کشاف و اصطلاحات‌الفنون ص۳٤۹) ومعتقدین باین اصل سه‌گروهند: اول نصاری که بحلول باری تعالی در عیسی‌علیه‌السلام معتقدند، دوم فرقه نصریه و اسحاقیه از غلات شیعه، سوم بعضی از متصوفین که معتقد بحلول حدای تعالی در بعضی از عارفان‌اند. (همان کتاب ص ۳۵۱) گروهی از متصوفه مبطله گویند نظر بر روی مردان و زنان مباح‌است، و درآن حال رقص و سماع کنند. وگویند این صفتیست ازصفات خدای تعالی که بما فرود آمده و مباح و حلالست، و این کفر محض است، و جمعی از ایشان مجلس‌ها سازند و درنظر خلق بلباس درویشانه آراسته و آه و ناله و فریاد وگریه و اظهار سوز و شوق و پاره‌کردن گریبان واستین و زدن دستار برزمین ومانند آن خودرا بخلق نمایند. و این همه بدعت و ضلالست. (همان‌کتاب به‌نقل از لغت‌نامه) ــ حلول سَرَیانی عبارتست از اتحاد دو جسم بصورتیکه اشاره بیکی اشاره بدیگری باشد، مثل حلول آب درگل که ساری را حال و مستری فیه را محل نامند. و حلول جواری عبارت ازآنست که یك جسم ظرفی برای جسم دیگر شود مثل حلول آب درکوزه. (تعریفات ص۸۲)

بمن رسیده است کـــه جماعتی از حلولیه تصور مینمایند که حق تعالی اجسامی را برگزیده و بمعانی ربوبیت درآنها حلول‌کرده، ومعانی بشریت را ازآنان زایل فرموده است. هرگاه کسی چنین چیزی گوید در اشتباه محض است، چه شیئی در شیئی وقتی حلول میکندکه با آن مجانس باشد و جنسیتی با او داشته باشد و خداوند تعالی مباین اشیاست و اشیاء در صفاتی که درآنها ظاهر میشود مباین با اویند، وآنچه هست آثار صنع اوست و دلیل ربوبیت او اینست که مصنوعات دال بر صانع خودند و تألیف دلالت بر مؤلف خود کند. و حلولیه از اینجا بگمراهی افتاده‌اندکه بین قدرتی که صفت قادرست، و شواهدی‌که‌دلالت‌برقدرت قادر میکند تمیز نداده و فرق نگذاشته‌اند. ونیز گفته‌اند که بعضی از آنها بحلول انوار قائلند ، و برخی نظرکردن بر امردان و زیباورویان

مباح دانسته‌اند، و بعضی ازآنان گفته‌اند که خدای تعالی درمستحسنات و غیر مستحسنات حلول‌کرده است، و برخی گویند فقط درمستحسنات حلول کرده، و بعضی بدوام این حلول قائلند و دسته‌ای بعدم دوام آن معتقدند. و اگر چنین سخنانی درست باشد، با جماع امت‌گویندگان آن ضال وگمراه کافرند. اجسامی که خدای تعالی برگزید اولیاء واصفیای خود اوست که آنان را بطاعت و خدمت خود برگزید و بهدایت خود مفتخرشان کرد. و اشتباه حلولیان از اینجاست که بین اوصاف حق و خلق تمیزنکردند وفرق‌نگذاشتند، چه خدای تعالی ایمان‌وتصدیق باو و توحیدومعرفت‌را در دل خاصان‌خود قراردهد، واین‌همه‌اوصاف‌مصنوعات اوست که در دل برگزیدگان فرود می‌آید نــه خود او بذات و صفاته، تعالی‌الله عزوجل عن ذلك علواً كبيرا». (اللمع ص٤٢٦)

ای عزیز دانی که شاهد ما کیست؟ وما شاهد که آمده‌ایم؟ شرح عشق کبیر و عشق میانه را گوش‌دار، و شاهد و مشهود بیان این هردو شاهدها نموده است. میانه عشق را فرقی توان‌یافتن میان شاهد ومشهود، اما نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان‌کردن میان ایشان. امــا چون عاشق منتهی عشق شود وچون عشق شاهد و مشهود یکی شود، شاهد مشهود باشد، و مشهود شاهد. تو این از نمط حلول شماری و این حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی باشد. و در مذهب محققان جز این دیگر مذهب نباشد (تمهیدات ص۱۱۵) ــ اندر این مقام جهت برخیزد، هــر چیز که جان روی بدو آرد، آن چیز قبله او شود. دریغا ازدست راهزنان روزگار، عالمان با جهل، طفلان نارسیده که ازاین راه از نمط و حساب حلول شمرنده جانم فدای قدم چنین حلولی باد. (همان‌کتاب ص۸۳)

ای دوست عسل برزبان راندن دیگر بود، و عسل دیدن دیگر، و عسل خوردن دیگر. اکنون این بیت‌ها گوشدار تا تو نیز حلولی شوی تا باشد که آنچه با ما خواهندکردن تو را نصیبی بود. تو پنداری که قتل در راه خدا بلا آمد یا بلا باشد، نه قتل در راه ما جان آمد. (همان

کتاب ص۲۳۵) ـ دریغا هرکس سر این ندارد، فردا باشد روزی چند عین‌القضاة را بینی که این توفیق چون یافته باشد که سرخود فدا کند تا سروری یابد. من خود میدانم که کار چون خواهد بود. ای عزیز این بیت‌ها نیز بشنو.

چندان‌نازست زعشق تودرسرمن   کاندرغلطم که عاشقی تو بر من
یا خیمه زند وصال تو بر سر من   یا دراین غلط شود این سر من
(همان کتاب ص ۲۳۶)

وقتی پیرم گفت قدس‌الله روحه: ای محمد هفتصد بار مصطفی‌را دیده‌ام و نپنداشته بودم که اورا می‌بینم، امروز معلوم شدکه خود را دیده بودم. از شیخ ابویزید شنو که از بشریت شکایت‌چون‌میکند آنجا که گفت: ربوبیت با بشریت هرگز جمع نشود واز وجود یکی غیبت آن دیگر بود. وخود دانی که در بهشت شکر از چه کنند؟ از خلاص بشریت. (ص۲۹۸) ایدوست اگر خواهی ترا که سعادت ابدی میسر شود، یك‌ساعت صحبت‌حلولیی که صوفی باشد دریاب تا بدانی که حلولی کیست مگرآن‌شیخ ازاینجا گفت که «الصوفی‌هوالله.»ـ عبدالله انصاری میگویدکه: عالم بعلم نازد و زاهد بزهد، از صوفی چه‌گویم که صوفی خود اوست. چون صوفی او باشد حلولی نباشد. هرچه خدایرا باشد این حلول موحد را نیز باشد. دراین مقام هرچه ازو شنوی، از خدا شنیده‌باشی. هرکه‌خواهدکه‌بیواسطه، اسرار الهیت‌شنود،گو ازعین‌القضاة بشنو «ان‌الحق لینطق علی‌لسان عمر.» این باشد. اگر ممکن باشد که از سمع و بصر و حیات وعلم و قدرت حق تعالی چیزی از موجودات و مکونات بیرون باشد، ممکن بود که از سمع و بصر وقدرت چنین‌رونده خالی و بیرون باشد . هرچه در موجودات بود بروی پوشیده نباشد. اینجا حلول روی نماید. (ص۳۰۰)

اگر چنانکه سرآن داری که کافر شوی گوشدار. از آن بزرگ نشنیده‌ای که گفت: آنچه نزد خلق محمد است نزد ما خداست، و آنچه

خداست پیش خلق، نزد ما محمد است. پس آنچه حاضر بود، غایب باشد، وآنچه غایب باشد حاضر بود «الشاهد یری مالایری‌الغایب»: این باشد. آخر شنیده‌ای که هرکه با کافر نشنید کافر شود؟ اگرصحبت‌من ترا هیچ اثر نکردی جزآنکه اگرچه حلولی معنوی نباشی، باری‌حلولی مجازی میباش. چه‌گویی آنها که مرا بیدین میدانند، وتو بر دین من میباشی! چه‌گویی؟ تو نیز بیدین نباشی. ایشان را معذور دار «**قل‌الله ثم درهم**[۱]» (ص۳۲۷ ببعد)

شیخ نجم‌الدین رازی در مقامات و احوال سلوك آورده است: «سالك دراین راه ببعضی مقامات روحانی رسد که روح او از کسوت بشریت مجرد شود، و پرتوی ازآثار صفات حق بدو پیوندد، و رسوم و اطلال باطل بشریت در زهوق آید. درین مقام چون آینه دل صفا یافته است پذیرای عکس تجلی روح گردد. ذوق «اناالحق»و«سبحانی» درخود بازیابد، غرور پندار یافت کمال و وصول به‌مقصد حقیقی در وی پدید آید. درچنین ورطه‌ای اگرنه تصرفات ولایت شیخ که صورت لطف حقست دستگیر او شود خوف زوال ایمان باشد. وآفت حلول و اتحاد هم درین مقام توقع توان داشت. پس سخن کامل واقعه شناس باید تا اورا بتصرف ولایت ازین پندار بیرون آرد، تا مرید ازین مزله خلاص یابد و دیگر باره روی براه نهد، والا برین عقبه چنان بند شود که بهیچوجه خلاص نتواند. (مرصادالعباد چاپ نشرکتاب ص۲۳۱)

«بدانکه اهل مذهب حلول میگویند که خدای تعالی میگوید: «**الله نورالسموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح**[۱]» و رسول میفرماید: «ان‌الله خلق‌الخلق فی‌ظلمة ثم‌رش علیهم‌من‌نوره.» این‌حدیث موافقست با این‌آیه، و مفسر است مر این‌آیه را. چون خدای تعالی و

۱ـ قل‌الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون. (سوره مبارکه انعام آیه شریفه ۹۱).
۲ـ سوره النور آیه۳۵.

تقدس همه خلایق را اول درظلمت آفرید و هر که در ظلمت باشد هیچ نبیند و هیچ نداند، باز خداوند تعالی و تقدس بفضل خود از نور خود برخلایق بپاشید تا خلایق بینا و شنوا و دانا شدند، و خدای‌را بشناختند. پس این شنوایی و بینایی که در ماست نور اوست که اورا میشناسند. اینست سخن اهل حلول. (کشف‌الحقایق ص۲۰) ـ خلاصه سخن اهل حلول آنستکه آنچه باطن عالمست عالم ارواح و معقولست نورخداست و نور خدا قابل تغییر و تبدیل وزادت و نقصان نیست و باقیست، وآنچه ظاهر عالمست که عالم اجسام محسوس است مظاهر نور خداست ، و مظاهر نور خدا قابل تغییر و تبدیل و زیادت و نقصان است. پس‌نزدیك ایشان وجود دو باشد یکی فانی و یکی باقی، یکی قدیم و یکی حادث. (همان‌کتاب ص۲۲)

اعتقاد بحلول شهود آشکار حقست در مظهرش، و این اعتقاد از آنجا ناشی شده است‌که حلولی کیفیت این ظهور را نمیداند، و تمیز بین ظاهر و مظهر حاصل نشده است و فقط حکم بحلول خدا در مظهرش مینماید بدون معرفت بظاهر و مظهر. واین مذهب نصاری و نیز بعضی از صوفیانست، چه نصاری گویند که حق در بدن عیسی علیه‌السلام حلول نموده است و صوفیان هم گویند که خداوند تعالی در دل بندگانش حلول نموده است. (جامع‌الاسرار ص۲۱۷)

حاصل کلام‌آنکه: حلول عبارتست از ظهور حق در مظاهر، چون ظهور او در مظهر عیسی علیه‌السلام درنزد بعضی از فرق مسیحیت، ویا ظهورش درمظهر بعضی از ائمه شیعه در نظر بعضی از فرق غالی شیعی، و حلول او در مظاهر انبیا ازآدم تا خاتم، ویا حلولش در دل بندگان ویا مظاهر زیبا و امثال آن درنظر بعضی از صوفیان. و چنان مینماید که این نحوه تفکر از همان اوان کار درمیان صوفیان کم وبیش رسوخ داشته است، ابن‌جوزی و عین‌القضاة از ابی‌حمزه بغدادی که ظاهراً اول کسی بوده است که در بغداد مسائل تصوف را بر سر منبر و مجالس‌وعظ

مطرح کرده است نقل میکنند که حلولی مذهب بود. و ابن‌جوزی ازاو حکایات بسیارآورده است که هرگاه صدائی میشنید اعم ازصدای وزیدن باد یا ریختن آب ویا بانگ چارپایان وآواز مرغان و جز آن، لبیك لبیك، ویا لبیك یا سیدی میگفت، و ازاین جهت مورد اعتراض صوفیان دیگر ازجمله حارث محاسبی و دیگران واقع میشد. و سرانجام روزی درجامع طرسوس بعلت مقبولیت عامی که داشت مجلس میگفت، ناگاه کلاغی در هوا بانگ برداشت، و اورا حالتی دست داد و گفت لبیك لبیك. مردم بشنیدن این کلام براو شوریدند و منکرش شدند، و او را بر اسبش نشاندند و در شهر بکفر و زندقه او منادی کردند و از شهر خارجش ساختند. (تلبیس ابلیس ص۱٦۹ و شکوی‌الغریب ص۲۱) ونیز درطی تاریخ به بسیاری از صوفیان برمیخوریم که بهمین جرم مأخوذ شده‌اند، ویا تکفیرشان کرده‌اند، ویا بحبس و زندان افتاده‌اند، ویا چون حسین‌بن‌منصورحلاج وعین‌القضاة وسهروردی جان خودرا برسراینگونه افکار نهاده‌اند وچنانکه درنقل‌اقوال عین‌القضاة مشاهده‌شد بعضی‌ازآنان هم از اظهار علنی این‌عقیده ظاهراً خلاف تحاشی نداشته‌اند.

معتقدین باین موضوع نیز مانند سایر مسائل تصوف دراعتقاد خود مختلف بوده‌اند: بعضی به حلول حق درجمیع مظاهر معتقد بوده‌اند، و برخی بحلول او درکالبد آدم و جمیع انبیاء وعده‌ای بحلول‌او درمظاهر زیبا خاصه زیبارویان و دسته‌ای به حلول در دل بندگان و جمعی بحلول در قلوب سالکان طریقت وعارفان معترف بوده‌اند. و بطورکلی زمره‌ای از این قوم بدوام حلول اعتقاد داشتند و گروهی بعدم دوام آن. امـــا رویهمرفته این جماعت مورد تصدیق کافه صوفیان خاصه عارفان بزرگ نبوده‌اند، و این نحوه از تفکر را نتیجه نقص و نرسیدن سالك بمقامات عالیه و نهایت تصوف میپنداشته‌اند. و مدعی‌اند که سالك مبتدی درتزکیه نفس و تصفیه روح بمقامی میرسد که از صفات بشریت مجرد میشود، و با انوار صفات الهی سروکار پیدا میکند، وچون در دل خود صفایی

می‌یابد که پذیرای عکس تجلیات الهی میشود، در غرور و پندار میافتد و بانگ «اناالحق» برمیدارد و خودرا خدای عالم تصور مینماید. وحال آنکه اگر به پیر کاملی کـه از همه عقبات صعب سلوك گذشته است برمیخورد و در تحت ارشاد او قرار میگرفت به چنین گمراهی وضلالتی دچار نمیشد وآن همه گرفتاری‌ها را ببار نمیآورد. جهت مزید اطلاع ر.ك: مقدمه شکوی‌الغریب ص۲۲ تا ۳۸ و حواشی نگارنده براسرارنامه عطار ص۳٤۱ و ذیل کلمات حلولیه دراین کتاب.

حلولیه

ازآن دوگروه مطرود که تولّی بدین طایفه کنند و ایشان را بـه ضلالت خود با خود یار دارند. یکی تولی به‌ابوحلمان دمشقی کنند، و از وی روایات آرند بخلاف‌آنکه درکتب مشایخ از وی مسطورست. و اهل قصه مر آن پیر را از ارباب دل دارند، اما آن ملاحده ویرا بحلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند. و دیده‌ام اندرکتاب مقدمی که اندر وی طعن کرده است، وعلمای اصول را نیز از وی صورتی پستست و خدای عزوجل بهتر داند ازوی. وگروهی دیگرنسبت مقالت به‌فارس کنند، و وی دعوی کند که این مذهب حسین‌بن منصورست، و بجـز اصحاب حسین کسی را این مذهب نیست. و من ابوجعفر صیدلانی را دیدم با چهارهزار اندر عراق پراگنده که از حلاجیان بودند، جمله بر فارس برین مقالت لعنت میکردند. و اندرکتب وی که مصنفات ویست بجز تحقیق چیزی نیست. و من که علی‌بن عثمان جلابی‌ام میگویم من ندانم که فارس و ابوحلمان که بودند و چه گفتند، اما هرکه قائل باشد بمقالتی بخلاف توحید و تحقیق، ویرا اندراین هیچ نصیب‌نباشد. وچون دین که اصلست مستحکم نبود، تصوف که نتیجه و فرعست اولیتر کـه باطل باشد. (کشف‌المحجوب ص ۳۳٤)

مختصر آنکه: حلولیه به جماعتی ازصوفیان اطلاق میشودکه بحلول حق در مظاهر انسانی و جز آن قائلند که شرح عقیدتشان در ذیل کلمه حلول گذشت. خاصه بدو دسته ازآنان که شهرت بسزائی پیدا کردند: اول آن دسته که معتقد بحلول خدای عزوجل درمظاهر انسانی خاصه انبیاء ازآدم تا خاتم و سپس درمظاهر اولیاءالله شدند، که طرفداران حسین‌بن منصور حلاج و خودش را از این دسته دانسته‌اند. واز مفاد مضمون عبارت کشف‌المحجوب برمیآیدکه فارس شاید اولین‌کسی بوده است‌که این نسبت را به حلاج وکسانش داده باشد و ای‌بسا که این‌فارس همانکسی است که سلمی نام اورا در طبقات‌الصوفیه آورده است و از مریدان حلاجش شمرده است.(سلمی ص۳۰۹)

ولی اغلب صوفیان حلاج را ازاین نسبت مبرّیٰ دانسته‌اند تا آنجا که برای رفع تهمت ازاو بشرح شطحیات او پرداخته‌اندکه نمونه‌کامل آنرا در شرح شطحیات روزبهان می‌توان‌دید. دسته دیگرمعتقد بحلول در مظاهر زیبا خاصه زیبارویان و مستحسنات شده‌اند، و دراین پندار راه غلو پیموده‌اند تا آنجا که هرجا زیباروئی را که میدیده‌اند او را پرستش میکرده‌اند. واین دسته را جلّابی و ابونصر سرّاج به ابوحلمان نامی منسوب داشته‌اندکه ظاهراً درقرن‌سوم میزیسته است. (رـك:اللمع ص ۲۸۹ و کشف‌المحجوب ص۳۳٤). اما این هردو فرقه و جماعت دیگر حلولیـان که معتقد بحلول خدای عز و جـل در همه مظاهر بوده‌اند ویا به حلول او در قلوب عارفان و سالکان اعتقاد داشته‌اند، تا آنجا که از ظاهر آثار صوفیان برمیآید مردود این طایفه بوده و در همه‌جا آنها را اهل بدعت و ضلالت وگاهی کافر و زندیق خوانده‌اند. حلولیه به جماعات دیگر هم غیر از صوفیان که بحلول خدای‌تعالی در ابدان و امکان عقیده داشته‌اند نیز اطلاق شده است.

جهت مزید اطلاع ازهمه‌آنها رـك: فرق‌الشیعه ص۳٦تا٤۲ والفرق بین‌الفرق چاپ مصر ص۲٤٥ و ترجمه آن ص۲٦۳ و معجم‌الادباء ج۱

ص۲۹٦ و تبصرةالعوام ص ۱۳٦ ببعد و خـاندان نوبختی ص ۲۲٤ و جامع‌الاسرار ص٤۸ و ذیل کلمه **حلول** در این‌کتاب.

حمـد

بفتح اول در لغت بمعنی ستودن و ستایش است. (آنندراج) ودر اصطلاح ستایش و ثناء جمیل است ازجهت تعظیم و بزرگداشت نعمت و جز آن. وآن بر پنج نوعست: اول حمد قولی‌که آن حمد زبانیست، وستایش حقست بآنچه بدان ستایش‌کند نفس خود را بزبـان انبیاء و پیغمبرانش . دوم حمد فعلی که آن اتیان باعمال بدنیست جهت ابتغاء لوجه‌الله. سوم حمد حالی که آن ستایشی است برحسب جان و روح و دل چون اتصاف بکمالات علمی و عملی، و تخلق باخلاق الله. چهارم حمد لغوی که آن وصف جمیل است بجهت بزرگداشت و تعظیم وتبجیل بزبان تنها . پنجم حمد عرفیست، و آن عملیست مشعر بتعظیم منعم از آنجهت که منعمست خواه بزبان باشد وخواه به ارکان. (تعریفات ص ۸۳)

بدان که حمد در عرف بمعنی شکرست، وآن فعلیست مشعر بتعظیم منعم بسبب‌آنکه منعم است. بعضی از صوفیه گویند زبان حمد نیز سه‌گونه است: اول لسان انسانی که بعوام تعلق دارد که شکر و ستایش اوست بانعام خدای تعـالی و اکرام او، با تصدیق دل باداء شکر . دوم لسان روحانی که متعلق بخواص است وآن ذکر دل است بلطائف حق ازبابت تربیت احوال و تزکیه افعال. سوم لسان روحانی که ازآن عارفانست وآن حرکت سر است بقصد شکر حق جل جلاله پس‌از ادراك لطایف و معارف، و غرایب مکاشفات، و غیبت در غربت و اجتناء ثمره انس، و ذوق اسرار بمباشرت انوار. (کشاف ص۲۹۰)

حـوا

بفتح اول و ضم واو ، در لغت بمعنی مادر آدمیـان زوجه آدم. (لغت‌نامه) ـ اسمی است که آدم زوجه خود را بدان نامید، و بمعنی زندگی میباشد، و بدان واسطه حوا به ام‌البشر ملقب شد. و چون حوا اطاعت امر حضرت اقدس الهی را ننمود، خداوند عالم غم و حزن اورا دوچندان فرموده گفت: «بزحمت اولادهای خودخواهی زائید واشتیاق تو بشوهرت خواهد بود و او برتو تسلط خواهد داشت». (قاموس کتاب مقدس ص۳۳٦).

صوفیان گویند: «بدان که اهل شریعت میگویند که خدای‌تعالی درآن وقت که خواست عالم را بیافریند، اول چیزی که‌بیافرید جوهری بود، وآن را جوهر اول میگویند. چون خواست عالم اجسام و ارواح را بیافریند، بآن جوهر اول نظر کرد، وآن جوهر بگداخت و بجوش آمد آنچه زبده و خلاصه آن جوهر بود بر سر آمد ، و آنچه دروی و کدورت آن جوهر بود در بن نشست. ازآن زبده نورانی عالم ارواح بیافرید، و ازآن در وی ظلمانی مراتب‌عالم اجسام پیدا آمد. ایدرویش، این زبده نورانی آدمست، و این دروی ظلمانی حواست، آدم و حوا موجودات‌اند و ازاینجا گفته‌اند که حوا را از پهلوی آدم بگرفتند. (انسان کامل نسفی ص٥٥)

بدان که چنانکه درعالم‌کبیر آدم و حوا و ابلیس هستند، درعالم صغیر هم هستند، انسان عالم صغیر است، و عقل آدم این عالم است و جسم حواست و هم ابلیس است، و شهوت طاوس است و غضب مارست، و اخلاق نیك بهشت است، و اخلاق بد دوزخ است، و قوتهای عقل و روح و قوتهای جسم ملائکه است. (همان‌کتاب ص۱٤۹) ـ بدان که هفت دوزخست و هشت بهشت. هر بهشتی را دوزخی درمقابله است الا بهشت

اول که دوزخی در مقــابل ندارد . آدم و حوا در این بهشت اول بودند ، چــون درین بهشت وجود و اضداد نبود، شیطان در مقــابله نبود. و ازاین بهشت هردو بهخطاب کن بیرون آمدند، و از آسمان عدم بزمین وجود رسیدند. خطاب آمد که یا آدم درین بهشت دوم کــه مفرداتاند ساکن باش، و بدرخت مزاج نزدیك مشو، که چون بدرخت مزاج نزدیك شدند خطابآمدکه: «اهبطا منهاجمیعاًبعضکم لبعض عدو[1]» هرسه (آدم و حوا و ابلیس) از بهشت دوم بیرون آمدند و ببهشت سوم درآمدند. و هرسه ازآسمان تفرید بزمین ترکیب رسیدند، ودراین بهشت محتاج شدند، وگرسنه و تشنه و برهنه گشتند. (باختصار از ص ۲۹۹ ببعد) ــ ایدرویش، از بهشت دوم سهکس بیرون آمد، آدم و حوا و شیطان و از بهشت سوم شش کس بیرون آمد آدم وحــوا، و شیطان و ابلیس و طاوس و مــار . آدم روحست حوا جسم است ، شیطان طبیعت است ، ابلیس وهــم است ، طاوس شهوتست، مــار غضب است. (ص ۳۰۱) و بهشت عالم ماهیاتست، وآدم و حوا اول درین بهشت بودند، و این بهشت دوزخ ندارد، ازجهت آنکه درعالم ماهیات اضداد ومخالف نیستند، و حقیقت دوزخ مخالف است. (ص۴۸۲)

همچنانکه وجود آدم درعالم شهادت مظهر صورت روح آمد در عالم غیب، وجود حوا از عالم شهادت، مظهر نفس آمد درعالم غیب، و تولد او ازآدم که «وخلق منها زوجها[2]» مثال تــولد نفس از روح. و تأثیر ازدواج نفس و روح ، و نسبت ذکورت و انوثت ایشان بصورت آدم و حوا منتقل گشت. و برمثال صدور اشیاء از روح و نفس، ذرات ذریات که در ظهر آدم ودیعت بودند، بواسطه ازدواج حوا وآدم در وجو آمدند. پس وجود آدم و حوا، نسخه وجود روح و نفس آمد، و در هر شخص انسانی از نسخه وجود آدم حوا ، نتیجه دیگر منتسخ شد

۱ــ سوره مبارکه طه آیه شریفه ۱۲۳.
۲ــ سوره النساء آیه ۱.

بوجود ازدواج روح جزوی ونفس جزوی، وتولد قلب هردو وتولد صورت بنی‌آدم ازصورت روح کلی مستفاد آمد. ولکن‌ممتزج بصفت‌نفس، وتولدصورت‌اناث، ازصورت‌نفس کلی‌پدیدآمد بامتزاج صفت‌روح.وبدین جهت هیچ نبی برصورت اناث مبعوث نگشت. (مصباح‌الهدایه ص۹۶)

خلاصه مطلب‌آنکه: عزیزالدین نسفی‌گویدکه اهل شریعت معتقدند که اولین چیزی را که خدای تعالی آفرید جوهر اول بود، واز نور آن جوهر اول عالم ارواح را آفرید، واز ظلمت آن مراتب عالم اجسام را خلق فرمود. و اهل طریقت گویند آن نور یا زبده نورانی آدمست و آن ظلمت یا دروی ظلمانی حوّاست، پس آدم مظهر روح آمد و حوّا مظهر جسم. این آدم وحوا ابتدا در بهشت اول بودندکه درآنجا وجود و اضداد نبود، چون گرفتار شیطان وهم شدند، بر بهشت دوم که عالم مفردات است رانده شدند که بهشت تفرید و عالم تفرید بود، در آنجا چون بەدرخت مزاج نزدیك شدند واز میوه آن برخوردار گردیدند، به بهشت سوم که عالم ترکیب و زمین باشد رانده شدند، و دراینجا بود که گرفتار اضداد وکثرات و احتیاج وامثال آن شدند.

مولانا عزالدین‌کاشانی گوید: هستی را دو عالم غیب و شهادتست. آدم در عالم شهادت مظهرصورت روحی شد که درعالم غیب بود، وحوا مظهر نفس عالم غیب گردید. و تولد حوا ازآدم در واقع تولد نفس بود از روح، و تأثیر ازدواج این نفس و روح مظهرآدم وحوا یا نسبت زن‌و مردبودن‌شد. وذرّیات ونسل‌آدم‌که درپشت وکمراوبود بەودیعت‌گذاشته شده‌بود بواسطه این‌ازدواج باحوا بوجودآمدند. پس‌اولادان ذکورآنان نسخه روح‌جزوی‌اند وفرزندان اناث‌آنها نسخه نفس‌جزوی. پس تولد ذکور فرزندان‌آدم ازصورت روح‌کلی مستفاد شد و بصفت نفس ممتزج گردید، و تولد صورت اناث‌آن از صورت نفس‌کلی پدیدآمد وبا صفت روح درآمیخت. و ازاین جهت است که انبیا و رسل بر صورت مرد مبعوث شدند نه زن چه آنها نتیجه روح‌کلی‌اند نه نفس‌کلی. ــ جهت

اطلاع بیشتر، رک: آدم، بهشت، جوهر، دوزخ.

در مثنوی آمده است:

آدم و حوا کجا بود آنزمان — که خدا فگند این زه در کمان
این‌سخن‌هم‌ناقص‌است وابترست — آن‌سخن که‌نیست‌ناقص‌آن‌سر است
گر بگوید زان بلغزد پای تو — ورنگویدهیچ‌ازآن ای‌وای‌تو
دفتر۳ نی ص۷۲ س۱۲۷٦ — چ۳ علا ص۲۲۵ س۷

حواس

بفتح اول، جمع حس و درلغت بمعنی دریافتن و تأثیر وآگاه‌شدن و ادراك و مانند آنست. (لغت‌نامه) و در اصطلاح قوه مدرکه نفسانیه است. و حواس ظاهر پنج است: چشم وگوش و شم و لمس و ذوق، و حواس خمس باطن عبارتند از حس مشترك و خیالی و وهم و حافظه و متصرفه. حواس باطن را بعضی از فلاسفه معتقدند ولی اهل اسلام منکر آنند. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۰۲) ـ و حس مشترك، در نزد حکماء قوه‌ایست که درآن صور جزئیه محسوس پنجگانه مرتسم میشود، و بیونانی آنرا بنطاسیایقی لوح نفس خوانند، و حواس ظاهر چون جاسوسان آنند و بهمین مناسبت آنرا حس مشترك نامیدند، و در نزد محققین ابانه و ظهور نفس بواسطه ارتسام این صورست در او، و درنزد بعضی دیگر این قوه آن صور را تدارك میکند. محل این قوه در تجویف اولست از تجاویف سه‌گانه دماغ. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۰٤ و تعریفات ص۷٦)

صوفیان گویند: «حس رسم پیداشدن از صفت نفس است. حقیقتش محل مباشرت روح از طبع نفس راسخه است درقلب. (اللمع ص۳٤۸ و شطحیات ص٥٦٦) ـ ای عزیز آشنایی درون را اسبابست و پختگی

اورا اوقاتست، که بروزگار زیادت میشود و قوی میگردد، اما افزونی و زیادتی که بحس بصر و چشم سر آنرا ادراك نتوان کرد الا بحس اندرونی و چشم دل، و این زیادتی خفی‌التدریج باشد، در هر نفسی ترقی باشد، چون سفیدی در موی سیاه و پختگی در میوه و شیرینی در انگور. همچنانکه پختگی میوه را اسبابست بعضی ملکی و بعضی ملکوتی، همچنین آشنایی درون را اسبابست هم ملکی وهم ملکوتی. (تمهیدات ص۲٦ ببعد) ـ آخر معلوم باشد که جز این پنج حواس صورتی، پنج حواس معنوی و باطنی هست اکنون این همه درنهاد تو تعبیه است. (ص۱٤۳)

«حواس ظاهر چون سمع و بصر و شم و ذوق و لمس، حواس باطن چون عقل و دل و سر و روح و خفی. و قوای بشری چون قوت متخیله ومتوهمه و متفکره و متذکره و حافظه و مدبره و حس مشترك است. (مرصادالعباد چاپ نشر کتاب ص٥٥) ـ و در معرفت عقلی به مدرکات حواس ظاهری و قـوای باطنی و نظر عقل حاجت است، تا بحواس ظاهری بعالم محسوسات درنگرد و بقوای بـاطنی نظر عقل استعمال کند. (همان‌کتاب ص ۱۱٤)

«بدان‌که حواس ظاهر پنج است، سمع و بصر و شم و ذوق و لمس. و حواس باطن پنج است، حس مشترك وخیال و وهم و حافظه‌ومتصرفه. خیال خزینه‌دار مشترکست، و حافظه خزینه‌دار وهمست. حس مشترك مدرك صور محسوساتست ، یعنی حس مشترك مشاهده را درمییابد، و وهم غایب‌را درمییابد. مثلا رنگ آب‌را بصر درمییابد وطعم آن‌را ذوق و بوی آب را شم و سردی آبرا لمس وآواز آبرا سمع درمییابد، و این جمله را حس‌مشترك درمییابد و در حس مشترك این‌همه جمعند وآنرا حس مشترك ازین معنی گفته‌اند. و خیال این جمله را از حس مشترك میگیرد و نگاه میدارد، و هم معنی دوستی در دوست و معنی دشمنی را در دشمن درمییابد. و حافظه دوستی دوست و دشمنی دشمن‌را از وهم

میگیرد و نگاه میدارد. متصرفه آنستکه تصرف میکند در مدرکاتی که مخزونست در خیال بترکیب و تفصیل، مثلا چنانکه آدمی را با دو سر تصور کند یا آدمی را بی سر تصورکند. و این قوت را اگر عقل کار فرماید متفکره گویند واگر وهم کارفرماید متخیله گویند. وفرق‌میان حس و عقل آنستکه حس ادراك خوش و ناخوش میکند، وعقل ادراك نیك و بد میکند. و بعضی گفته‌اند که حس ادراك نفع و ضرر میکند، و عقل ادراك انفع و اضر میکند.

و بنزدیك اطباء حواس باطن سه بیش نیست، تخیل وتوهم وتذکر. ازجهت آنکه بنزدیك ایشان حس مشترك و خیال یکیست، و محل وی مقدم دماغست، و وهم و متصرفه یکیست و محل وی وسط دماغست، و ذاکره و حافظه یکیست و محل وی مؤخر دماغست. و حق بدست ایشانست، ازجهت آنکه این بیچاره بوقت معالجه، چندین نوبت تجربه کرد، حس مشترك و خیال را یکی یافت، و وهم و متصرفه را یکی دید. و غرض این بیچاره در تحصیل طب و مشغول بودن بمعالجه چندین‌سال بود تا در تشریح بتحقیق اطمینانی حاصل شود. (کشف‌الحقایق ص ۸۸ ببعد)

«بدانکه روح نفسانی که در دماغست مدرك و محرك است، وادراك او بر دو قسم است: قسمتی در ظاهر و قسمتی در باطن. بازآنچه درظاهر است پنج قسمت است، یعنی حواس ظاهر پنج است سمع و بصر و شم و ذوق و لمس. و حواس باطن هم پنج است، حس مشترك و خیال و وهم و حافظه و متصرفه وخیال خزانه‌دار حس‌مشترك است. وحافظه‌خزانه‌دار وهمست. حس مشترك مدرك صور محسوساتست، و وهم مدرك معانی محسوساست، یعنی حس مشترك شاهد را درمییابد، وهم غایب‌را. هرچه حواس بیرونی درمییابند، آن جمله را حس مشترك درمییابد، و آن جمله در حس مشترك جمع‌اند، وحس‌مشترك را ازاین جهت حس‌مشترك گفته شد، یعنی مسموعات و مبصرات و مشمومات و مذوقات و ملموسات

در حس مشترك جمع‌اند. وهم معنی دوستی را در دوست و دشمنی را در دشمن در مییابد. و متصرفه آنستکه در مدرکاتی که مخزون‌اند در خیال تصرف میکند بترکیب و تفصیل. (انسان‌کامل نسفی ص ۲۱ ببعد و نیز رـك ۴۵۹)

خلاصه مطلب آنکه: صوفیـان هم بحواس ظاهر و باطن و حس مشترك که علت درك بشر است معتقدند، منتها به حس باطن بیشتر توجه دارند، خاصه حس باطنی که بوسیله آن بتوان عقل و سِرّ و دل و روح و سایر عوالم معنوی را درك کرد. واین حس بنظر آنان وقتی بیدار میشود که طالب درطریق سلوك قدم نهد و تحت‌نظر مرشدی‌کامل و راه دان قرارگیرد تا بهمت تعلیمات خاص او و مجاهدات شخصی درهای بسته آن حس بازگردد و سرانجام سالك را بمقام مشاهده و عین‌الیقین برساند. رـك: بستان‌القلوب سهروردی ضمیمه مجموعه ۳ سهروردی ص ۳۵۳ ببعد.

در مثنوی نیز: کاملان را غیر از حواس ظاهری حس دیگریست که دیگران را بعلت بعد و دوری‌شان از مسائل سلوك بدان دست رسی نیست. وآدمی تا درعالم حس است مانند معتزلیان و سایر علمای ظاهر گرفتار چون وچرا و شك و تردید است، اما چون حواس باطن‌او گشاده شود متوجه میشود که درك عالم باطن که اصل واساس وبنیان این عالم ظاهرست یعنی همان عالمی‌که صوفی ازآن دم میزند، بااین حواس‌ظاهر و حاصل آن که عقل ظاهربین باشد میسر نیست.

خاك‌زن دردیده‌حس‌بین‌خویش — دیده حس‌دشمن عقلست‌و کیش
دیده‌حس‌را خدا اعماش‌خواند — بت‌پرستیش گفت‌وضدماش‌خواند
زانکه اوکف‌دید ودریارا ندید — زانکه حالی‌دید وفردا را ندید
دفتر۲ نی ص۳۳۵ س۱۶۰۷ — ج۲ علا ص۱۳۹ س۲۹

راه حس‌راه‌خران‌است ای‌سوار — ای‌خران‌را تو مزاحم شرم دار
پنج‌حسی‌هست جزاین‌پنج حس — آن‌چوزرسرخ‌وین‌حس‌هاچومس

اندر آن بازار کایشان ماهرند   حس مس‌را چون حس زر کی خرند
حس ابدان قوت ظلمت میخورد   حس جان از آفتابی میچرد
جسم حس‌را هست مذهب اعتزال   دیـده عقلست سنی در وصال
سخـره حس‌اند اهل اعتزال   خویش‌را سنی نمایند از ضلال
هر که درحس ماند او معتزلیست   گرچه گوید سنیم از جاهلیست
گر بدیدی حس حیوان شاه را   پس بدیدی گاو و خر الله را
گر نبودی حس دیگر مر ترا   جز حس حیوان ز بیرون هوا
پس بنی‌آدم مکـرم کی شدی   کی بحس مشترك محرم شدی

دفتر۲ نی ص۲۴۹ س۴۹   ج۲ علا ص۱۰۶ س۱۷

قل تعالوا قل تعالوا گفت رب   ای ستوران رمیـده از ادب
گر نیایند ای نبی غمگین مشو   زان‌دو بی‌تمکین‌تو پر از کین مشو
گوش بعضی زین تعالوها کرست   هرستوری را صطبلی دیگرست
کودکان گرچه بیك مکتب‌روند   در سبق هریك ز یك بالاترند
مشرقی و مغربی را حس‌هاست   منصب دیدار حس چشم راست
صدهزاران چشم‌را آن راه نیست   هیچ‌چشمی ازسماع آگاه نیست
همچنین هرحس یك یك میشمر   هر یکی معزول ازآن‌کار دگر
پنج حس ظاهر وپنج اندرون   ده صف‌اند اندر قیام الصافون
هر کسی کوازصف‌دین سر کش‌است   میرود سوی صفی کان‌واپس‌است

دفتر٤ نی ص۳۹۷ س۲۰۱۱   ج٤ علا ص۳۷٦ س۲۹

حجت منکر همین آمد که من   غیر این ظاهر نمی‌بینم وطن
هیچ‌نیندیشد که هرجا ظاهرست   آن‌زحکمت‌های‌پنهان مخبرست
فایده هرظاهری خود باطن‌است   همچونفع اندر دواها کامن‌است
هیچ نقاشی نکارد زین نقش   بی‌امید نفع بهـر عین نقش
هیچ‌کوزه‌گر کند کوزه شتاب   بهر عین کوزه نه بر بوی آب
هیچ کاسه‌گر کند کاسه تمام   بهر عین کاسه نـه بهر طعام
نقش ظاهر بهر نقش باطنست   وان بـرای غایب دیگر بیست

دفتر٤ نی ص٤٤٨ س٢٨٧٨ — ج٤ علا ص٤٠٠ س١٧

انبیا را در درون هم نغمه‌هاست — طالبانرا زان حیات بی بهاست

نشنود آن نغمه‌ها را گوش حس — کزستم‌ها گوش‌حس‌باشد نجس

نشنود نغمه پری را آدمی — کو بود ز اسرار پریان اعجمی

دفتر٢ نی ص١١٧ س١٩١٩ — ج١ علا ص٥٠ س٢٣

پنج حس با همدگر پیوسته‌اند — زانکه‌این‌هرپنج زاصلی‌رسته‌اند

قوت یك قوت باقی شود — مابقی را هر یکی ساقی شود

دیدن دیده فزاید نطق را — نطق در دیده فزاید صدق را

صدق بیداری هر حس میشود — حسها را ذوق مونس میشود

چون‌یکی‌حس‌درروش بگشادبند — مابقی حسها همه مبدل شوند

چون‌یکی‌حس‌غیرمحسوسات‌دید — گشت غیبی بر همه حسها پدید

چون‌زجوجست‌ازگله‌یك‌گوسفند — پس‌پیاپی جمله زان‌سو برجهند

هرحست پیغمبر حسها شود — جمله حسهارا درآن جنت کشد

حسها با حس تو گویند راز — بی‌زبان و بی‌حقیقت بی مجاز

دفتر٢ نی ص٤٢٠٩ س ٣٢٣٦ — ج٢ علا ص١٧٨ س١٣

حیا

بفتح اول در لغت بمعنی شرم است. (منتهی‌الادب) ودراصطلاح انقباض نفس است از چیزی و ترك آن به‌علت ملامت و سرزنشی‌که در آن است. وآن بردونوعست: اول‌نفسانی، وآن شرمیست‌که خدای‌تعالی در نفوس آفریده است مثل حیاء ازکشف عورت وجماع بین مردم. دوم ایمانی، وآن شرمیست که مؤمن را از ارتکاب معاصی بازمیدارد بعلت ترس ازخدای‌تعالی. (تعریفات‌ص٨٤ ونیز رـك: کشاف اصطلاحات‌ـ الفنون ص٣٩٧) ـــ حیا ازجمله احوال مقربانست، چندانکه قرب‌زیادتر

حیا بیشتر، و هر که حال حیا هنوز بدو نرسیده علامت او آنستکه هیچ مرتبه از مراتب قرب نیافته است. وحیا آنستکه باطن‌بنده ازهیبت اطلاع خداوند منطوی گردد. و حیا بر دو نوعست: حیای عام وحیای خاص، حیای عام صفت اهل قرب است که قلب ایشان از هیبت اطلاع رقیب قریب جل ثناؤه برسیئات و تقصیرات خود منطوی‌گردد. وحیای‌خاص صفت اهل مشاهده است که روح ایشان از عظمت شهود حق در خود منطوی گردد. (نفایس‌الفنون ج۳ ص۳۰)

استاد ابوالقاسم قشیری باب سی‌ویکم از رساله خودرا باین عنوان اختصاص داده‌است وآورده‌است: «قال‌الله‌تعالی: **الم‌یعلم بان‌الله‌یری**[1]». عبدالله‌بن‌عمر گوید رضی‌الله‌عنه : که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم را گفت شرم و حیا از ایمانست. عبدالله‌بن مسعود گوید رضی‌الله‌عنه: که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم روزی یاران را گفت: شرم دارید از خدای عزوجل چنانکه واجبست. گفتند: ما شرم میداریم. گفت: نه‌آنست ولیکن هر که شرم دارد از خدای تعالی بحق شرم، بگو سر نگاهدارد وآنچه دروست، و شکم نگاهدارد وآنچه دروست ، یادکن ازمرگ وگور، وهرکه‌آخرت خواهد، از زینت دنیا دست بدارد، و هر که این بکرد شرم داشت از خدای‌تعالی بحق شرم . بعضی از حکما گفته‌اند: شرم را زنده دارند به‌مجالست آنکه از وی شرم دارند. گویند مردی از بیرون مسجد نماز میکرد، اورا گفتند چرا در مسجد نماز نکنی گفت شرم دارم‌که درخانه او شوم و دروی عاصی شده‌ام.. از علامت شرمگینی آنستکه ویرا جایی نه‌بینند که ازآن ویرا شرم باید داشت.

و گفته‌اند حیا بر وجوهست، حیای جنایت است چون حیای آدم علیه‌السلام که اورا گفتند: ای آدم می‌گریزی از ما ؟ گفت نه یارب ولیکن شرم میدارم. و حیای تقصیر است چون حیای فریشتگان که گویند یارب ترا نپرستیدیم بحق عبادت تو. و حیای اجلالست چون

۱ــ سوره مبارکه العلق آیه شریفه ۱۴.

حیای اسرافیل علیه‌السلام به پر خویشتن‌را به‌پوشید از شرم خدای‌تعالی. و حیای کرم آنستکه پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم شرم داشت از امتان که گفتی بیرون شوید ازخانه من، تا خدای تعـالی گفت: «**ولامستأنسین لحدیث[1]**» و حیای حشمت است، چنانکه امیرالمؤمنین علی‌ابن ابی‌طالب کرم‌الله وجهه را بود که مقداد را گفت تا حکم مذی از پیغمبرصلی‌الله علیه وسلم بپرسید. و حیای استحقارست چنانکه موسی علیه‌السلام گفت: یارب شرم دارم که مرا حاجتی بود از دنیا ازتو سؤال کنم. خدای تبارك و تعالی گفت: یا موسی تا نمك دیگ و علف گوسفندان از من خواه. و حیای رب است سبحانه وتعالی نامه‌ای سر بمهر ببنده دهد پس ازآن که بصراط گذشته باشد اندر وی نوشته‌ای گوید بنده حق کردی آنچه‌کردی، من شرم دارم‌که آن برتو پدیدارکنم، بروکه ترا آمرزیدم.

و اندر بعضی از کتابهاست که خدای عزوجل گوید: بنده من انصاف من به ندهد، مرا بخواند، من شرم دارم که ویرا باز زنم، و وی گناه همی‌کند و از من شرم ندارد. و بدانکه حیا گدازش آرد. گویند شرم گداختنی دل بود ازآنچه مولی جل‌جلاله داند از تو. و گفته‌اند: حیا انقباض دل بود ازتعظیم خدای عزوجل وگفته‌اند چون‌بنده خواهد که مجلس‌کند تا خلق را پند دهد فریشتگانی‌که بروی موکل‌اند آواز دهند که خویشتن را پند ده بدانچه برادرانرا پند میدهی والا شرم‌دار ازآفریدگار خویش‌که او ترا می‌بیند. (باختصار ازترجمه رساله قشیریه از ص۳۳٤ تا ۳٤۰ ونیز رسك رساله قشیریه ص۹۸ ببعد)

خدای تعالی فرماید «**الم‌یعلم بان‌الله‌یری[2]**» حیاء از مدارج اولیه اهل خصوص است و از تعظیم و بزرگداشت محبت و دوستی تولدیابد. وآن را سه درجت است: اول حیائی‌که از علم بنده تولید شود و او را به تحمل مجاهدات و دوری و اجتناب از زشتی جنایات و استنکاف از

۱ــ سوره مبارکه الاحزاب آیه شریفه ۵۳.
۲ــ سوره مبارکه العلق آیه ۱٤.

گله و شکایات جذب کند. درجه دوم حیائیست که از نظر بعلم قرب تولید شود، واین حیاء بنده را به محبتی که فوق مودت حاصله از علم رؤیت‌است خواند، و اورا بروح انس مربوط‌نماید تا ازملابست وآمیزش خلق دوری گزیند. درجه سوم حیائیست که از شهودت حضرت متولد شود وآن شرمیست مشوب با هیبت که تفرقه را زائل‌کند و بنده را به مقام جمع جذب نماید و موقف آنرا غایتی نیست. (شرح منازل‌السائرین ص۹٤ ببعد)

«میدان شصت و سیم حیاست: از میدان صفا، میدان حیـــا زاید. **قوله تعالی: «فیستحی‌منکم[1]».** حیا شرم است ، شرم حصار دین. و شرم علمیست از علم‌های کرم. شرم غافلان از خلقست ، و شرم جوانمردان از فرشتگان ، و شرم عارفان از حق. از خلق آنکس شرم دارد که از آبروی خود بترسد، واز قبول ایشان نیوشد، و عظمت‌الله نشناسد. و از فرشتگان شرم آنکس دارد که بر غیب اعتماد دارد، و از گناه باك دارد، واز حساب اندیشه دارد. واز حق شرم آنکس دارد که دل بینا دارد، و سر آشنا دارد، و ضمیر از ربیت جدا دارد. (صدمیدان ص۱۳۵)

مرتبه سوم (از احوال) حیاست. قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وسلم «اَلحَیاءُ شُعْبَةٌ مِنَ‌الایمان» بدان‌که شرم محتسب صفت رونده است و واعظ دل طالب است. در هر دل که حیا رخت بنهاد لگامی بر سروی کند و بازکامی دارد که هرگز قصد مخالفت و نیت معصیت نتواند کردن ، و رونده را درین راه هیچ حیلت نیکوتر از حیا نیست. درجه ایمان هفتاد و اند شاخ است، یك شاخ شرمیست، در هردل که لشکرشرم قرارگرفت آن دل را درراه دین نه باعث باید نه محتسب، خود هرگاه که ظاهر او قصد معصیت کند آن حیا در دل لگام باز زند. و حقیقت شرم آنستکه بنده دیدار از نامحرم نگاهدارد، وگوش را از لغو و زبان را از دروغ

۱ـ ان ذلکم کان یوذی‌النبی فیستحی منکم والله لا یستحی من‌الحق (سوره مبارکه الاحزاب آیه ۵۳).

گفتن، و دلرا از غفلت، و دست را از حرام گرفتن، و پای را از رفتن بناواجب، و شکم را از لقمه حرام، و فرج را از شهوت بحرام نگاهدارد و صیانت کند. اگر درین همه به یکی تقصیر آید دلیل بی‌شرمی باشد، و بی‌شرمی از کفرست، چنانکه سید گفت که: شرم و ایمان در یك رشته کشیده‌اند، هرگاه که یکی برخیزد آن دیگری نیز برخاسته شود.

حقیقت شرم درحفظ شرع پدیدآید و شارع دین بحیا فرموده است وگفته: «اَسْتَحیوا مِنَ‌اللهِ حَقَّ‌الحَیاءِ». پس شرم آن نیست که به زبان دعوی حیا کند و بباطن و ظاهر در معاصی و زلات مشغول باشد، بلکه دلیل حیا آنستکه بظاهر و باطن از مخالفت امر حق دور باشد، و شرم دارد که خداوند تعالی ویرا درمقام مخالفت خویش باز بیند. پس حیا با ایمان همبرست و فایده او آنستکه درین جهان از معصیت بازدارد و درآخرت ازعذاب دوزخ و حساب و قهر بازرهاند، وبدارالسلام رساند. و شرم صفتی پسندیده است، چون بنده بحیا از معصیت خودرا نگاهدارد خداوند تعالی نیز بحیای کرم در قیـامت آن بنده را از ذل حساب نگاهدارد. و سنت راه اینست که هرکه شرم دارد از وی شرم دارند و هرکه دلیری کند با وی دلیری کنند. این دنیا مزرعه آخرت است چون دانه حیا بکارند درآخرت ثمره وفا به مدد حیا بردارند.

پس حیا حیلت روندگانست و تحفه رسیدگان ، و در میان صحابه رسول علیه‌السلام چون عثمان بحیلت حیا متجلی شد، جمله صحابه خود را از وی مراقبه کردند بسبب حیا . و سید علیه‌السلام همچنین مراقبه حال کرد با وی وگفت: عثمان مردیست که فرشتگان آسمان و زمین از وی شرم دارند، و خداوند تعـالی از وی شرم کرم دارد، پس بر من واجب‌ترست که از وی شرم دارم. پس رونده را در بدایت حیا بباید، و در طریقت حیا بباید، و در شریعت همچنین، وچون بخلوت‌رسد هم حیا بباید که در همه مقامات و مراتب و منازل سلوك و وصول حیا مهم و لابد است. وتا ایمان می‌ماند حیا می‌ماند کـه «لاایمان لمن‌لاحیاءله»

(صوفی‌نامه باختصار از ص۱٤٤ ببعد)

حیا را وصفی عامست و وصفی خاص: اما وصف عام همانست که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود که از خدا شرم دارید حق شرم اورا، وصحابه گفتند یا رسول‌الله ما از خدا شرم داریم. فرمود حق شرم از خدا نگاهداشتن سراست ازآنچه برآن میگذرد و حفظ شکم است از آنچه دراوست و تذکر بمرگ و رفتن است، وآنکه آخرت خواهد ترك زینت دنیا کند، و هرکه این همه بجا آرد حق شرم از خدای را گزارده است. این‌حیاء ازمقامات است. اما حیای خاص ازاحوالست وآن‌چنانست که عثمان گفت: در هیچ محل تاریك و مظلمی غسل نکردم مگرآنکه از خدای تعالی (از برهنگی خود) شرم میداشتم. (عوارف‌المعارف ص ٥۱٥)

حیا از جمله احوال مقربانست، چندانکه قرب زیادت حیا بیشتر، و هرکه هنوز حال حیا بدو فرو نیامد علامت آن بود که هنوز هیچ مرتبه از مراتب قرب نیافته. حیا آنستکه باطن بنـده از هیبت اطلاع خداوند منطوی گردد، و این دوگونه باشد حیای عام و حیای خاص: حیای عام صفت اهل مراقبه است که قلب ایشان از هیبت اطلاع رقیب قرب جل ثناؤه بر سیئات و تقصیرات خود منطوی گردد. وحیای‌خاص صفت اهل مشاهده است که روح ایشان از عظمت شهود حق تعالی در خود منطوی گردد. اما حیای عام که مندرجست در تحت حال مراقبه ازجمله مقاماتست، واین محافظت ظاهر و باطن است از مخالفت احکام الهی بسبب مراقبت نظر حق تعالی. واین حیاء بر دو گونه است: یکی حیاء از معصیت چنانکه حیای آدم که چون بزلت مخالفت مبتلا شد از خجالت دربهشت بهرگوشه میگریخت وندا میآمدکه: «یاآدم‌أفِرارٌمِنّا». جواب داد «لاوَلکِنْ حَیاءٌ مِنْكَ» . دوم حیای تقصیر در طاعت است. (مصباح‌الهدایه ص٤۱۹ ببعد باختصار)

اقوال مشایخ ــ ابن‌عطا گوید: علم بزرگترین هیبت است و شرم،

چون این‌هردو بشد ازبنده هیچ‌خیر نماند در وی. (ترجمه‌رساله‌قشیریه ص۳۳۵ و عوارف‌المعارف ص۵۱۶) ـ ذوالنون مصری گفت: شرم‌یافتن هیبت بود اندردل با وحشت آنچه ازتو رفته است ازناکردنی‌ها. (ترجمه رساله قشیریه ص۳۳۵ و عوارف‌المعارف ص۵۱۵ و مصباح‌الهدایه ص ۴۲۰) ـ ابوعثمان‌حیری گوید: هرکه اندر حیا سخن‌گوید وشرم ندارد از خدای عزوجل درآنچه گوید مغرور بود. (ترجمه رساله قشیریه ص ۳۳۵ و تذکرةالاولیاء ج۲ ص۶۱) ـ عبدالله منازل گفت: ای عجب از آن‌کس‌که اندر حیا سخن‌گوید و از خدای عزوجل شرم ندارد. (ترجمه رساله قشیریه ص۳۳۵ وتذکرةالاولیاء ج۲ ص۱۰۸)ـ سری‌سقطی‌گوید: حیا و انس بهدر دل آیند اگر دروی زهد و ورع یابند فرود آیند واگر نیابند بازگردند. (ترجمه رساله قشیریه ص۳۳۵ و تذکرةالاولیاء ج ۱ ص۲۸۲ و عوارف‌المعارف ص۵۱۵) ـ فضیل عیاض گوید: پنج‌چیزست از علامت بدبختی، سختی دل، و نابودن اشك در چشم، و بی‌شرمی ، و رغبت اندر دنیا، و درازی امل. (ترجمه رساله ص۳۳۹) ـ از استـاد ابوعلی شنیدم که‌گفت حیا دست بداشتن دعوی بود پیش خدای‌عزوجل. (ترجمه رساله قشیریه ص۳۴۰)

جنید گفت: حیاء از خدای عزوجل از دل دوستانش سرور منت را زایل‌کند. (سلمی ص۱۶۲) ـ حسین‌بن منصور حلاج گفت: حیـاء از پروردگار از دل دوستان سرور منت را زایل‌کند و حیاء طاعت از دل دوستان او سرور شهود طاعت را زایل نماید. (سلمی ص۳۱۰)ـ بندار شیرازی را پرسیدند از فرق بین محبت و حیاء ؟ گفت محبت رغبت است و حیاء خجلت. محب طالب غایب است و مستحیی حاضر، و میان آندو فرق است، چه محبت با غیبت صحت پذیرد، و حیا با مشاهده. و بسیار فرقست میان غایب و حاضر قریب. (سلمی ص۴۶۸) ـ جنید را از شرم پرسیدند،گفت: دیدن آلا باشد ازخداوندخویش و رؤیت تقصیر ار خویشتن، ازین دو معنی حالی تولد کند آنرا حیا خوانند. (ترجمه

رساله قشیریه ص۳٤۰ و تذکرةالاولیـاء ج۲ ص۳۱) ــ سلمان دارانی گفت: مردم در عمل بر چهار درجت‌اند: برخوف، و بر رجاء و تعظیم و حیاء، و بالاترین آنها در قدر و منزلت حیاست، چه هرگاه یقین‌کند که پیوسته خدای تعالی اورا می‌بیند بهرصورتی، حیاء از نیکی اعمال او بیش‌از حیاء گناهکاران از گناهانشان خواهد بود. (عوارف‌المعارف ص٥١٦ و مصباح‌الهدایه ص ٤۲۱)

سهل‌بن عبدالله گفت: کمترین مقامات قرب حیاست. (عوارف ــ المعارف ص٥١٥ و مصباح‌الهدایه ص٤۲۰) ــ حارث‌محاسبی گفت: حیا باز بودنست ازجمله خوهای بد که خداوند بدان راضی نبود. (تذکرة الاولیاء ج۱ ص۲۲۷) ــ یحیی‌معاذ گفت: حیاء بنده حیاءندم‌بود وحیای خدای حیاءکرم بود. (همان‌کتاب ج۱ ص۳۰۱) وگفت بلندترین‌منزل واصلان حیاست. (ج۱ ص۳۰٦) ــ احمدحواری گفت: بعدازلذت‌انس‌حیا بود. (ج۱ ص۲۸۷) ــ یوسف اسباط گفت علامت حیا انقباض دلست، و عظمت دیدار پروردگار، و وزن گرفتن سخن بیش‌ازگفتن، و دوربودن ازآنچه خواهی‌که ازآن عذر خواهی، و ترك خوض کردن در چیزی که ازآن شرم زده خواهی شد، و نگاهداشتن زبان و چشم وگوش، و حفظ شکم و فرج، و ترك آرایش حیات دنیا، و یادکردن گورستان و مردگان. (تذکرةالاولیاء ج۲ ص۷۹)

خلاصه مطلب آنکه ــ حیـــا در اصطلاح این قوم از مدارج اولیّه خاصان است که نتیجه حال مراقبه است و حاصلش قرب سالك است بحضرت عزت وآن چنانست که سالك خدای تعالی را در همه امور و همه اعمال و افعال خود حاضر و ناظر داند، و بداند که هر عملی که انجام میدهد از او مخفی نخواهد ماند. و این حالت نتیجه تعظیم و بزرگداشت و محبت و دوستی خدای تعالی است. و بطورکلی آنرا بدو نوع نفسانی وایمانی تقسیم‌کرده‌اند: حیای نفسانی‌امریست طبیعی چون شرم ازکشف عورت و اعمال قبیحه‌ای دیگر ازاین قبیل، و حیای ایمانی

شرمیست که از ترس و خوف از خدای تعالی سرچشمه میگیرد تا بنده مؤمن مرتکب بسیاری از معاصی نگردد.

خواجه ابوعبدالله انصاری این حالت را مانند سایر احوال به سه درجه تقسیم کرده است: اول حیای عوام و مبتدیان که مولود علم ودانش بنده است، و موجب اجتناب از اعمال زشت میگردد. دوم حیاء متوسطان که از علم بقرب خدای تعالی تولید شود، و نتیجه‌اش محبت و انس باو و ترك آمیزش و ملابست و مخالطت با خلق است. سوم حیای خاصان که از شهود و مشاهده سالك درطریق حاصل شود تا اورا از مقام تفرقه و پراکندگی به مقام جمع رساند. سهروردی آنرا بدو قسمت تقسیم کرده است: اول حیای عوام که از زمره مقامات سلوك شمرده میشود و نتیجه آن حفظ سر و شکم و جوارح و ظاهرست از معاصی و قبایح. دوم حیاء خواص است که از مقوله احوال محسوب میشود وآن حاضر و ناظر دانستن حق است درهمه امور و قرب و نزدیکی باوست در همه احوال.

استاد ابوالقاسم قشیری آنرا بر چند وجه دانسته است: یکی‌را حیای جنایت نام نهاده است مانند حیای آدم ابوالبشر از خداوند متعال پس‌از عصیانش. دیگر حیای تقصیر است مانند حیای فرشتگان از حق بعلت تقصیر در عبادت. دیگر حیای اجلالست مانند حیای اسرافیل از مقام عزت. دیگر حیای کرم است چون شرم رسول‌اکرم صلی‌الله‌علیه وآله وسلم از صحابه‌ایکه مزاحمش میشدند. دیگر حیای حشمت است مانند حیای مولای متقیان از جواب دادن بسؤالی که ازاو شده بود واحاله مسائل برسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم. دیگر حیای استحقارست که آن حیای از عرض حاجت است بدرگاه حضرت باری تعالی. دیگر حیای رب است وآن شرم خداوند متعال است ازاعمال بندگانش.— جهت‌اطلاع بیشتر رـك: کتاب‌الرعایه ص۱۶۶ ببعد و رساله قشیریه ص۹۸ ببعد، و ترجمه رساله قشیریه ص ۳۳٤ تا ۳٤۰ و عیون‌الاخبار ج۲ ص ۲۷۸ و صوفی‌نامه ص۱٤٤ ببعد، و منازل‌السائرین ص۹٤ ببعد، و مصباح‌الهدایه

ص۴۱۹ تا ۴۲۱ وفتوحات‌المکیه ج۲ ص۲۲۳ ببعد، وحیاةالقلوب حاشیه قوت‌القلوب ج۲ص۲۰۵ ببعد و اصول کافی ج۱ ص۲۷۸، ونص‌النصوص ص۳۷۶ نیز ر-ک: ذیل کلمه **مراقبه**، و **قرب** در این کتاب.

حیات

بفتح اول در لغت بمعنی زیست و زندگی است، ودر اصطلاح وصفی است که برای موصوف خود ایجاب علم و قدرت نماید. و حیات دنیا عبارتست ازآن چیزی که بنده‌را ازآخرت بازدارد. (تعریفات ص۸٤)- صوفیان گویند حیات‌عبارتست‌از تجلی‌نفس‌وروشن‌شدن‌آن بانوارالهیه ودر تفسیر کبیرضمن تفسیر آیه‌شریفه **«اذقال ابراهیم‌رب‌ارنی کیف‌تحی‌الموتی[1]»** آمده است‌که غرض از موتی (مرده) در نزد صوفیان دل‌های محجوب از انوار مکاشفات و تجلی است و احیاء عبارتست از حصول این تجلی و انوار الهی. و در تفسیر قشیری آمده است که جنید در تفسیر این‌آیه گفته است زنده وحی کسی است که حیاتش بحیات خالقش بستگی داشته باشد نه‌آنکه حیاتش منوط ببقاء هیکلش باشد، و هرکه بقااش بسته ببقاء نفسش باشد درهمان هنگام زندگی هم میت ومرده است، وهرکه حیاتش بخداوند متعال باشد حتی درهنگام وفات دارای زندگی حقیقی است، چه درآن مرتبت بزندگی اصلی متصل میشود چنانکه خدای‌تعالی فرمود «لینذر من‌کان حیاء». (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۳۹۸)

خدای تعالی فرماید **«اومن‌کان‌میتاً فاحییناه[2]»**. اسم حیات اشاره است به سه چیز: اول حیات علم و دانش از مرگ جهل، وآنرا سه انفاس است نفس خوف، و نفس رجا، و نفس محبت. نفس خوف عبارتست از

۱- سوره مبارکه البقره آیه شریفه ۲۶۰.
۲- سوره مبارکه الانعام آیه شریفه ۱۲۲.

علم بوعید و تهدید و ترس ازآتش جهنم وانواع عذاب، ونفس رجا علم بوعد و ترغیب به بهشت و نعیم آن و انواع عذاب است، و نفس محبت علم بآیات و اخبار وارده درباره محبت و شوق و ارادتست. حیات دوم، حیات جمع است از موت تفرقه وآنرا نیز سه انفاس است: نفس اضطرار، و نفس افتقار، و نفس افتخار. اما غرض ازاین جمع معنی اصطلاحی‌آن که عبارت از وحدانیت ذاتی باشد نیست بلکه بمعنی لغوی آنست یعنی حیات دلی‌که همه همتش متوجه مقصدی باشدکه بخدای منتهی شودکه در طی سلوك سالك برحسب اختلاف مراتب آن با آن سر و کار پیدا میکند، و غرض از نفس اضطرار همان اوایل سلوك است که با انقطاع از ما سوی الله و قطع هرگونه تعلق و بستگی و امل و آرزوئی قرین است، و نفس افتقار نفسی است‌که در اواسط سلوك دست دهد و بالاتر از نفس اضطرار است چه اضطرار سالك را بقطع ازخلایق وامیدارد و افتقار بجمع با حق و تعلق کلی باو، چه درین مرحله سالك درمییابدکه همه چیز به حول و قوه حق است ولاغیر. و نفس افتخار شهود تجلیات جزئیه است یعنی تحقیق باسماء الهیه که از باب شهودست، ــ وحیات سوم حیات وجودست وآن زنده بودن بحق است وآنرا نیز سه انفاس است، نفس هیبت و نفس وجود که مانع انفعال میشود و نفس انفرادکه مورث اتصالست. غرض ازحیات وجود زندگی بحق است جهت‌اضمحلال کلی رسوم بنده و فنای او درحق و بقایش باو که باعث شهود قیومیت کلی حق میشود بصورتی‌که هیچ چیزی از اشیاء را ملاحظه ننماید و نبیند مگر اینکه قایم بحق تعــالی باشد. و غرض از نفس هیبت ابتلای سطوت نور وجود و عظمت سبحات وجه حق است هنگام مشاهده، ونفس وجود یعنی تروح شهود نور حق که مانع از انفعال گردد، و معیت حق تحقیق می‌پذیرد، و نفس انفراد یعنی شهود ذاتیت که آن شهود انفراد حق است بوجود حقیقی و دراین مرحله است که بنده میداند که ظل ممدود منبسط در اشیاء در واقع جز وجود حق نیست‌که متجلی درصور

تعینات خویش است. (شرح منازل‌السائرین از ص۲۲۹ ببعد)

«میدان هفتاد وسیم حیاتست. ازمیدان‌بصیرت میدان‌حیات‌زاید. قوله تعالی «**اومن کان میتاً فاحییناه**[1]». زندگی دل سه چیزست و هردل که درآن‌دل ازین سه‌چیز چیزی دروی نیست مردار است: یکی زندگی بیم‌است با علم. و دیگر زندگی امید با علم. سیم زندگی دوستی با علم. زندگانی بیم، دامن مرد پاك دارد، و چشم وی بیدار، و راه وی راست. و زندگی امید، مرکب مرد بیر دارد، و زادش تمــام، و راه نزدیك و زندگی دوستی، قدر مرد بزرگ دارد، و سر وی آزاد و دل وی شاد. بیم بی‌علم بیم خارجیانست، و امید بی‌علم امید مرجیان است، و دوستی بی‌علم دوستی اباحتیاتست. وآن علم، علم حدمست و شرط در بیم و امید و در دوستی. (صدمیدان ص ۱۵۹)

ایدوست آن عالم همه حیات در حیاتست، واین عالم همه موت در موت. تا ازموت‌بنگذری بحیات‌نرسی. «**وان‌الدارالاخرة‌لهی‌الحیوان**[2]». و دیگرجا گفت: «**لایدخل ملکوت‌السموات من‌لم‌یولد مرتین**[3]» گفت: سالك باید دوبار بزاید، یکبار از مادر بزاید که خود را و این جهان فانی را بیند، و یکبار ازخود بزاید تا آن جهان باقی و خدا را بیند. اگر تمام‌تر خواهی از خدا بشنو کــه چگونه خبر میدهد از قومی که «**قالوا ربنا امتنا اثنتین و احییتنا اثنتین**[4]».اما یك‌مرگ ورای این‌مرگ قالب میدان، و حیات دیگر بجز این حیاط قالب میشناس. اگر تمامتر خواهی از مصطفی بشنو. که در دعا میگوید: «خداوندا بتو زنده‌ام واز تو میرم». هیچ دانی که ازو مردن چگونه بود، و بدو زیستن چگونه باشد؟ این حالت شاهد بازان دانند که حیــات با شاهد چگونه بود، و

۱ــ سوره مبارکه المؤمن آیه شریفه ۱۱.

۲ــ سوره العنکبوت آیه شریفه ٦٤.

۳ــ این عبارت از انجیل یوحنا باب یکم بند ۳ تا ٥ گرفته شده است.

٤ــ سوره مبارکه الانعام آیه شریفه ۱۲۲.

بی‌شاهد موت چون باشد و شاهد و مشهود بیان میکند با شاهد بازان حقیقی که حیات و موت چیست. چون گفتم که شاهد بازان این موت و حیات دانند، موت فراق و هجران باشد و حیات لقاء و شوق. اگرخواهی روشن‌تر بدانی موت نزدیك با کفر باشد وحیات، اسلام وتوحید باشد. (تمهیدات باختصار از ص۳۱۹ ببعد). وجود عاشق از عشقست بی‌عشق چگونه زندگانی کند؟ حیت از عشق میشناس، و ممات بی‌عشق می‌یاب (همان کتاب ص۹۸) عاشق‌را حساب با عشق است، مقصود وی عشق‌است و حیات وی از عشق باشد و بی‌عشق اورا مرگ باشد. (ص۱۰۱)

وجود شیئی لنفسه حیـــات تامه اوست، و وجودش لغیره حیات اضافیش. پس خدای تعالی موجود لنفسه است وحی است وحیاتش‌حیات تامه‌است و بدو موت و مرگ و میر را راه نیست. وخلق بطورعموم و کلی دارای حیات اضافی‌اند، و از این جهت است که فوت و فنا ملحق بدوست و باو راه‌دارد. پس حیات خدای تعالی درحق واحد تامه است، منتها با تفاوت. در بعضی ظهور حیات بصورت تامه است‌که آن انسان کاملست که موجود لنفسه است و وجودیست حقیقی نه مجازی واضافی. و در بعضی دیگر ظهورحیات بصورت‌غیرتام است چون انسان غیرکامل که ازآن بانسان حیوانی تعبییر میشود، و ملائك و جن، چون همه اینها موجود لنفسه‌اند و میدانند که موجودند، اما این وجود درآنها غیر حقیقی است بعلت قیام آن تعبیر. و در بعضی دیگر جز درصورت آنها این حیات ظاهر نشود، چون باقی حیوانات، و در بعضی دیگر پنهان و باطن است و موجود لغیراند نه لنفسه مثل نبات و معادن. پس حیات جوهر فردیست که بکماله در هرچیز موجودست، لذا اطلاق شیئی بر شیئی حیات آنست، وآن حیات خدائیست که همه چیز بدو قائمست. و از این جهت است که همه موجودات تسبیح حق می‌کنند. و بدان که همه چیز از معانی وهیآت و اشکال و صور و اقوال و اعمال و معادن و نبات و هرچه برآن اطلاق وجود شود حیاتی دارد مثل انسان اما این

مسئله بر اکثر مردم پوشیده است. پس همه موجودات فی‌نفسه و لنفسه دارای حیات تامه است که بدان سخن میگوید و می‌بیند و می‌شنود و می‌اندیشد و هرچه بخواهد اراده میکند واین حیات جز از طریق ذوق وکشف شناخته نشود، و اقوال الهی براین قول گواهست‌که اعمال‌آدمی در قیامت صاحب خودرا مورد خطاب قرار میدهد ویا اعضاء وجوارح درقیامت سخن میگویند از این‌جهت است‌که فرمود **«وان من شیئی‌الا یسبح بحمده[1]»**. همه چیز و همه اشیاء خدای را بزبان مقـال تسبیح می‌کنند وکسی‌آنرا میتواند شنود که خدای تعالی در کشف را بر او بگشاید. (انسان‌کامل جیلانی ج۱ ص۴۴)

سید حیدرآملی هم با استناد بآیات قرآن مجید گوید‌که: تسبیح اشیاء دلیل بروجود حیات درآنهاست. (جامع‌الاسرار ص۵۸ ببعد) واین حیات ساری در جمیع موجودات را که او «هویت الهیه» نامیده است باعث قوام همه اشیاست. (ص۲۱۰) واینکه گفته‌اند انسان زنده ناطق و مردنی است، غرض همین حیات و موت حیوانی نیست، بلکه غرض از حیات علم و درك آدمیست وموت نفس شهوانی وغضب اوست‌که پیوسته مقهور آنهاست. بنابراین انسان زنده بالطبع است و مرده بالاراده. (ص ۳۷۸ ببعد) ـــ و درجای دیگر در تعبیرآیه شریفه **«وجعلنا من الماء کل شیئی حی[2]»** (ص ۵۹) گفته است که «ماءالحی» در دنیا سبب حیات معنوی و لذات آدمیست و ازآن علم و معرفت و حکمت و اخلاق‌کریمه زاید، و درآخرت سبب بقای ابدی وکمال حقیقی و وصول بحضرت‌الهی است که نتیجه‌اش بهشت و نجات کلی و رفع درجات و مرافقت با انبیاء و مصاحبت با اولیاء و صالحان وکاملانست. و از این جهت است که حیات طیبه ابدی دائمی، در دنیا نصیب الیاس و ادریس و عیسی ومهدی شده است و در آخرت نصیب همه انبیاء و اولیاء و کاملان. (ص۵۱۸

۱ـ سوره مبارکه الاسراء آیه شریفه ٤٦.
۲ـ سوره مبارکه انبیاء آیه شریفه ۳۱.

ببعد) و سرانجام گفته است که مراد از موت جهل و انکار آدمیست و غرض از حیات علم و معرفت و شناسائی او. (جامع‌الاسرار ص۵۵۳)

حاصل کلام آنکه : حیات از نظر صوفیان عبارتست از روشن شدن نفس به‌تجلیات انوار الهی و حصول علم و معرفت است که آنرا مانند سایر اصطلاحات خود به نسبت مبتدیان و متوسطان و منتهیان طریق سلوك بسه درجه تقسیم کرده‌اند: و گویند: حیات عوام و مبتدیان در خوف و رجا و محبت یعنی در ترس از عذاب جهنم و امید به بهشت‌و نعمت‌های آن و علم ظاهری صرف میشود. و حیات متوسطان درانقطاع از خلق و بریدن از هرگونه دلبستگی‌های ظاهری و تعلقات دنیائی و پیوستن کلی بحق که مقدمات مشاهدات عارفانه است میگذرد. و حیات منتهیان در زنده شدن بحق و اتصال و معیت با او و فانی‌شدن دراو و بقاء بدو خلاصه میشود. جماعتی ازاین طایفه ازآنجا که عشق و محبت را اساس خلقت میدانند حیات را بعشق تعبیر کرده‌اند، و پیوسته با خدا بودن را که معشوق حقیقی است حیات واقعی میدانند، و اعراض از او را مرگ می‌انگارند، و بهمین جهت کفر و شرك را مرگ و توحید و اسلام را حیات میدانند. و باستناد بآیات قرآن‌کریم معتقدند که حیات درهمه موجودات ساریست و بهرچیزی که درعالم هستی اطلاق وجود شود دارای حیات است، این حیات در انسان هم بصورت علم و معرفت و شناسائی حق جلوه‌گر شده است، و درسایر موجودات نیز به‌نسبت این حیات وجود دارد، منتها درك آن بسته بکشف و شهودست و بـا علوم ظاهری، این حیات کلی و تسبیح آشکار موجودات را نمی‌توان درك کرد. جهت مزیداطلاع ر ـك: کشاف ص۳۹۸ ببعد وشرح‌منازل‌السائرین ص ۲۲۹ و انسان‌کامل جیلانی ج۱ ص ٤٤ ببعد و نیز ر ـك: **موت** در این کتاب.

اما در مثنوی : درین باره بسیار سخن رفته است وآنرا مانند سایر صوفیان به نفخه‌ای الهی که در سراسر عالم وجود جاریست تعبیر شده

است. پس همه موجودات به نسبت دارای این حیات‌اند و قائم بحق‌اند. اما بشر بعلت علائق و دلبستگی‌های دنیائی از کیفیت این حیات که باید صرف شناسائی و معرفت حق گردد غافل است، وفقط انبیا و اولیاء وکاملانندکه از راه کشف وشهود بآن واقف‌اند وآنرا درمجرای حقیقی خود صرف مینمایند وبا کاهش تن و زدودن عوامل نفسانی بحیات باقی میرسند. رک: موت.

عالم افسردست و نام‌او جماد — جامد افسرده بود ای اوستاد
باش تاخورشید حشر آید عیان — تا ببینی جنبش جسم جهان
مرده زین سویند وآنسوزنده‌اند — خامش‌اینجا وآنطرف‌گوینده‌اند
چون‌ازآن‌سوشان فرستد سوی‌ما — آن عصا گردد سوی ما اژدها
کوهها هم لحن داودی کند — جوهر آهن بکف مومی بود
ماه باحمد اشارت بین شود — نار ابراهیم را نسرین شود
سنگ بر احمد سلامی میکند — کوه یحیی را پیامی میکند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم — با شما نامحرمان ما ناخوشیم
چون شما سوی‌جمادی میروید — محرم جان جمادان چون‌شوید
از جمادی عالم جانها روید — غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت — وسوسه تاویل‌ها نربایدت
دفتر۳ نی ص۵۷ س۱۰۰۸ — ج۳ علا ص۲۱۸ س۵
زنده‌ای‌وزنده‌زادای‌شوخ‌وشنگ — دم نمی‌گیرد ترا زین‌گورتنگ
یوسف وقتی و خورشید و سما — زین چه و زندان برآو رونما
یونست دربطن ماهی پخته شد — مخلصش‌را نیست ازتسبیح بد
گرفراموشت شدآن تسبیح‌جان — بشنو این تسبیح‌های ماهیان
این‌جهان‌دریاست‌وتن‌ماهی‌وروح — یونس محجوب از نور صبوح
گر مسبح باشد از ماهی رهید — ورنه دروی‌هضم‌گشت وناپدید
دفتر۲ نی ص۴۲۲ س۳۱۳۲ — ج۲ علا ص۱۷۴ س۲۷
چون قضای حق رضای بنده شد — حکم او را بنده خواهنده شد

بی تکلف نی پی مزد و ثواب
بلکه طبع او چنین شد مستطاب

زندگی خود نخواهد بهر خود
نـی پی ذوق حیـات مستلذ

هرکجا امر قدم را مسلکیست
زندگی ومردگی پیشش یکیست

بهر یزدان می‌زید نی بهر گنج
بهریزدان می‌مردنیزخوف‌ورنج

هست ایمانش برای خواست او
نی برای جنت واشجار و جو

ترك‌کفرش هم برای حق بود
نی ز بیم آنکه در آتش رود

دفتر۳ نی ص۱۰۹ س۱۹۰۶
ج۳ علا ص۲۴۳ س۱۱

عمر بی توبه همه جان کندنست
مرگ‌حاضرغایب ازحق‌بودنست

عمرومرگ‌این‌هردوباحق‌خوش‌بود
بی خدا آب حیات آتش بود

از خدا غیر خدا را خواستن
ظن افزونیست و کلی کاستن

دفتر۵ نی ص۵۰ س۷۷۰
ج۵ علا ص٤٤۸ س۲۳

زندگی در مردن ودرمحنتست
آب‌حیوان در درون ظلمتست

دفتر٦ نی ص۵۵۲ س٤۸۳۰
ج٦ علا ص٦٦۷ س۲۵

حیـرت

بفتح اول در لغت بمعنی سرگشته‌شدن و بر یك‌حال ماندن ازتعجب است. (لغت‌نامه) و دراصطلاح صوفیان امریست ناگهانی‌که هنگام تأمل و حضور و تفکر در دل وارد شود و صوفی عارف را از تأمل و تفکر بازدارد. و تحیر منازلتی[1] است‌که بردل عارفان مستولی شود بین یأس و طمع دروصول به‌مطلوب و مقصود، تاطمع دروصول نکند واز طلب مایوس نگردد. از عارفی درباره معرفت سئوال شد، گفت: تحیر است، بعد اتصال، سپس افتقار و سپس حیرت. و دیگری گفته است:

۱ــ بمعنی ناگهانی فرود آمدن

قد تحیرت فیك خذ بیدی　　یا دلیلا لمن تحیر فیك
(اللمع ص۳٤٥)

«حیرت، بدیهیست که بدل عارف درآید از راه تفکر، آنگه او را متحیر کند. در طوفان نکرات و معرفت افتد تا هیچ باز نداند. اصل حیرت فتور سر است از بیرون آمدن ازطلب ادراك کنه قدم، و دخول در علم قدرست بنعت وجدان کل. پنداشته بود نه حقیقت، وهم بود نه معرفت، ذوق بود نه علم، علم درجهل، وجهل در علم. تحیر نازلیست که بدل عارف درآید میان ایاس وطمع در وصول محبوب. حقیقتش، در خالص محبت معرفت، دوران اسرارست در انوار در مشهد فنا طلب از بقا را، و ضلال فکرت در معرفت به نعت نکره. (شرح شطحیات ص ۵۵۵)

بعدازین وادی حیرت آیدت　　کار دایم درد و حسرت آیدت
هرنفس اینجا چو تیغی باشدت　　هر دمی اینجا دریغی باشدت
آه باشد درد باشد سوز هم　　روز وشب باشد نهشب نهروزهم
از بن هرموی این‌کس نه بتیغ　　میچکد خون می‌نگارد ای‌دریغ
آتشی باشد فسرده مرد این　　یا یخی بس سوخته از درد دین
مردحیوان چون‌رسد اینجایگاه　　در تحیر مانده و گم‌کرده راه
هرچه زد توحید برجانش رقم　　جمله گم گردد ازو گم نیز هم
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای　　نیستی گویی‌که هستی یا نه‌ای
در میانی یا برونی از میان　　برکناری یا نهانی یا عیان
فانیی یا باقیی یا هردوی　　یا نه‌ای هردو توی یا نه توی
گوید اصلا من ندانم چیز من　　وان ندانم هم ندانم نیز من
عاشقم اما ندانم بر کیم　　نه مسلمانم نه کافر پس چیم

۱ــ بعد از وادی توحید.

لیکن از عشقم ندارم آگهی — هم دلی پر عشق دارم هم تهی

(منطق‌الطیر ص۲۱۲)

اقوال مشایخ ــ بوبکر کتانی گفت: چنانکه درحیرت وله بازشود، که کار از طاقت تمیــز برگذرد، وآنقدر سزای رهی پیش‌آید، مرد درمانده همواره دست باول کار میزند ودر دست نیاید. (امالی پیرهرات ص۴۵) ــ شیخ‌الاسلام گفت: حیرت دو است: حیرت عامست آن الحاد و ضلالست. و حیرت دیگر درعیانست، آن حیرت یافتنست. (همان کتاب ص۹۵) ــ ذوالنون مصری گفت «علم در ذات حق جهل است وکلام درحقیقت معرفت حیرت و اشاره بر شیر شرك. (ص۲۷۱) ــ و هم او گفت: آنکه عارف‌ترست بخدای تحیر او درخدای سخت‌تراست وبیشتر. ازجهت‌آنکه هرکه بآفتاب‌نزدیك‌تربود درآفتاب متحیرتربود تا به‌جایی رسد کــه او نبود (تذکرةالاولیاء ج۱ ص ۱۷۲) و نیــز گفت: اول درجه‌ایکه عارف روی بدانجا نهد تحیر عجز است بعد ازآن افتقار بعد ازآن اتصال بعدازآن حیرت. (همان کتــاب ج۱ س۱۳۳) ــ بایزید بسطامی گفت: سال‌ها برین‌درگاه مجاور بودم، بعاقبت حیرت بدیدم و جز حیرت نصیب ما نماند. (ج۱ ص۱۶۰) ــ یحیی معاذ رازی گفت: مادام‌که تو شکرمیکنی شاکرنه‌ای و غایت شکرتحیرست. (ج۱ص۳۰۶) ابوسعیدخراز گفت، اول‌مقامات‌اهل‌معرفت‌تحیرست باافتقار، پس‌سرورست بااتصال، پس فناست با انتباه، پس بقاست با انتظار. (ج۲ ص۴۴ وامالی پیرهرات ص۱۵۰)

خلاصه‌آنکه : حیرت حالتیست ناگهانی که سالك را دچار بهت و سرگشتگی میکند، و اغلب درهنگام تأمل و تفکر بسیار بر سالك دست میدهد، وگاهی چنان شود که درعین اشتیاق و طلب، دل را از وصول بمقصود برکند ورسیدن بدان را میسر نشمارد، چه‌سالك درمقام توحید و تفکر درآن بجائی رسد که فکر و عقلش از درك حقیقت کامل باز ماند و ازآنچه مشاهده میکند درحیرت افتد و بسرگشتگی و شگفتی

عظیم دچار شود. مشایخ آنرا ازنوع پندار ووهم وذوق شمرند نه‌حقیقت و معرفت و علم. باباطاهر عریان حیرت را مقدمه دهشت و بهت میداند و علاج آنرا نفی حجت داند «که هرگاه ازخود فانی شود نه حیرت می‌ماند ونه وحشت». (شرح‌کلمات قصار باباطاهر ص۱۲۸) و بطور کلی نتیجه آنرا زندقه وگرفتاری بر ساوس شیطانی و ضلالت و غفلت میانگارد، و شارح‌کلمات او ازاین جهت آورده است که «سالك باید درهمه حال خودرا بخدا واگذارد که اگر درصدد علم برآید در سلوك خود، خودرا در معرض تحیرآورد، که علم این راه بکسب سالك نیست. واگر درصدد طلب معرفت برآید خودرا گم‌کند،که بخودی خود سالك نتواند هیچ بدست آورد. (همان‌کتاب ص۱۳۰) ـ اما صوفیان متاخر بدونوع حیرت قائل‌بودند: اول حیرتی‌که زائیده شك وتردید و دودلی است که چیزی است مذموم کــه سرانجام بضلالت و غفلت میکشد، و دیگر حیرتی‌که از فرط معرفت و تفکر و تأمل دست میدهد که آنرا حیرت ممدوح گویند، چه سالك درین حالت دلائل نفی و اثبــات و وجودوعدم برایش مساوی میشود، و این تساوی دلیل زائیده شك و دودلی و تردید او نیست، بلکه مولود تفکر و تأمل بسیار و تجربه و مشاهده دائم اوست. و از این جهت است که ابن عربی گوید هدایت آنستکه آدمی را بحیرت کشاند و بداند که در امر خدا جز حیرت و حیرانی نیست. واین حیرت باعث قلق و اضطراب میشود، و این قلق سبب حرکت میگردد، (فصوص‌الحکم ص۲۰۰) واین حرکت در واقع و نفس‌الامر گرد قطب معرفت و شناسائیست. (همان‌کتاب ص۷۳) بنابر این حیرت ممدوح از ضروریات سلوك است و سالك خواه و ناخواه در طی طریقت بارها و بارها با آن روبرو خواهد شد.

اما درمثنوی نیز: حیرت را نتیجه تأمل و تفکر سالك شمرده است. چون کار بی‌چون را کیفیت نمی‌توان نهاد، و درحدود قدرت، کمیت و اندازه و حد و فرض راه ندارد. ناگزیر سالك طریقت گرفتار حیرت

و سرگشتگی میگردد، و اگر کاملی راه دان از او دستگیری نکند ای بسا که گرفتار ضلالت وگمراهی شود و به تشبیه و تعطیل معتقد شود. مولانا نیز چون سایر صوفیان حیرت را از نوع وهم و خیال میداندکه رافع هرگونه فکر و اندیشه است، و رفع آنرا در عقبات صعب سلوك باید بدعا از خداوند متعال خواست تا گرفتار حیرت مذموم نشود.

کار بیچون را که کیفیت نهد | اینکه گفتم هم ضرورت میدهد
گه چنین بنماید وگه ضد این | جز که حیرانی نباشد کار دین
نی چنان حیران که پشتش سوی اوست | بل چنین حیران وغرق ومست دوست

دفتر۱ نی ص۲۱ س۳۱۱ ج ۱ علا ص ۸ س ۲۴

از تو ای بی‌نقش با چندین صور | هم مشبه هم موحد خیره سر
گه مشبه را موحد میکند | گه موحد راه صورت میزند

دفتر۲ نی ص۹ ٤ ص۵۷ ج ۲ علا ص ۱۵۶ س ۱۲

پس تو حیران باش بی‌لا و بلی | تا ز رحمت پیشت آید محملی
چون ز فهم این عجایب کودنی | گر بلی گویی تکلف می‌کنی
ور بگویی نی زند نی گردنت | قهر بربندد بدان نی روزنت
پس همین حیران و واله باش و بس | تا درآید نصر حق از پیش وپس
چونکه حیران گشتی وگیج وفنا | با زبان حال گفتی اهدنا
زفت زفتست وچولرزان میشوی | میشود آن زفت نرم و مستوی
زانکه شکل زفت بهر منکرست | چونکه عاجز آمدی لطف وبرست

دفتر٤ نی ص٥٠٠ س۳۷٤۸ ج٤ علا ص٤۲٦ س۱۵

صورت ازبی‌صورت آید در وجود | همچنانك ازآتشی زادست دود
حیرت محض آردت بی‌صورتی | زاده صدگون آلت از بی‌آلتی

دفتر٦ نی ص٤۸۵ س۳۷۱۲ ج٦ علا ص٦٤٠ س۹